GIOVANNI GENTILE

FRAMMENTI

DI

STORIA DELLA FILOSOFIA

SERIE PRIMA

LANCIANO
GIUSEPPE CARABBA, EDITORE

1926

Tip. R. Carabba

I

LE CREDENZE DEI GRECI SULLA IMMORTALITÀ

1.

Gl' italiani possono esser grati ai professori Codignola e Oberdorfer dell' eccellente traduzione che essi han fatta di un' opera ormai classica, preziosa agli studiosi di professione per la geniale ricostruzione che contiene d' una storia in grandissima parte oscura, dove si spiegano i più profondi elementi del pensiero e della letteratura dei greci, intanto che si raccoglie, valuta e sistema una congerie immensa di testimonianze; ricca, d' altra parte, del più alto interesse per ogni persona colta, che ami ripercorrere con una guida sicura una delle fasi più istruttive e più suggestive dello svolgimento spirituale dell' umanità. La *Psiche* del Rohde [1] è una di quelle poche opere, in cui un' erudizione perfetta è da una mano maestra messa con squisita eleganza a servizio di un poderoso ingegno costruttivo, che imprime su una vasta materia il segno di una forte personalità. La quale si compiace forse talvolta di opinioni discutibili; ma non senza esporci in ogni caso onestamente e rigorosamente tutto il materiale, frammentario e incerto, com' è, su

---

[1] ERWIN ROHDE, *Psiche: Culto delle anime e fede nell' immortalità presso i Greci:* trad. di E. Codignola e A. Oberdorfer. Bari, Laterza, 1914-16.

cui le sue opinioni si appoggiano; in guisa che ognuno sia in grado di scorgere dove comincia l'opera d'induzione e integrazione personale dell'espositore. Ma egli non costruisce mai nel vuoto: anzi, si sforza di tenersi più aderente che può ai testi, e di fare che la sua rappresentazione proceda piuttosto come un'interpretazione di essi nell'ordine cronologico, in cui si offrono quasi naturalmente disposti. Sicchè dove i documenti sono dalla tradizione forniti in misura sufficiente a chi voglia cavarne un costrutto, come per gran parte delle dottrine filosofiche intorno alla immortalità dell'anima, l'esposizione del Rohde è modello di discrezione critica nel far dire ai testi soltanto quello che possono dire; e nel farglielo dire con molta chiarezza e precisione, evitando, quant'è possibile, di confondersi con gli arzigogoli degl'interpetri.

2.

Allo spirito greco, quale ci è rappresentato nei poemi omerici, è estranea l'idea dell'immortalità dell'anima; ma nè anche può dirsi, com'è stato detto da taluno, che in qualche stadio di quell'epopea apparisca la credenza che del morto non sopravviva nulla. Per Omero, « il morto, designato ancora col proprio nome, o la sua psiche, se ne fugge alla dimora di Ade e della terribile Proserpina, che entra nelle tenebre sotterranee, nell'Erebo, o, più vagamente, si sprofonda sotto terra ». Questa psiche durante la vita del corpo è inavvertita, e si manifesta allo sciogliersi da esso: è qualcosa di aereo, simile a soffio, che si può osservare nell'alito del vivente. Per se sola costituisce una personalità completa, la quale si aggiunge a quella che pur rappresenta, secondo Omero, l'uomo visibile come corpo, contrapposto alla psiche. Secondo qualcuno, il vero

uomo per Omero sarebbe il corpo; secondo altri, invece, l'anima; e nei poemi ci sono infatti espressioni che possono giustificare tanto l'una quanto l'altra interpetrazione. Il vero è, pensa il Rohde, che « l'uomo, secondo la concezione omerica, esiste due volte, l'una nella sua forma sensibile, l'altra nella sua immagine invisibile, che si libera solamente colla morte ».

E con questo modo d'intendere la concezione omerica il Rohde s'apre la via alla riduzione di essa sotto la teoria spenceriana del doppio io o del duplicato del vivente, con cui, attraverso l'esperienza dei sogni, sarebbe sorta presso tutti i popoli primitivi la credenza nell'esistenza dell'anima separata.

Teoria già per se stessa molto claudicante. È chiaro che, secondo questa teoria, il soggetto raddoppiandosi si distruggerebbe come soggetto empirico, non potendosi concepire per se stesso, in opposizione al proprio duplicato, nè come sensitivo, nè come attivo. Nè questa teoria giova per nulla alla intelligenza dei diversi luoghi di Omero dove una volta pare che il soggetto umano sia il corpo (*αὐτοὺς δὲ πελώρια τεῦχε κύνεσσι* e simili), e un'altra che sia quell'invisibile corpo, simulacro (*εἴδωλον*) del primo che se ne va all'Ade (*εἰς ὅ κεν αὐτὸς ἐγὼ Ἄϊδι κεύθωμαι*);[1] perchè l'*αὐτὸς* omerico s'intende solo se è unico, e come quello che rimane in pasto ai cani e come quello che scende nell'Ade. Laddove è tanto più semplice pensare, anche in Omero, l'anima non come l'altro, ma come la parte integrante del corpo nell'uomo vivo, che sarà egli perciò, e come corpo e come anima, benchè meglio e più lungamente come anima.

---

[1] *Iliade*, XV, 251.

Più lungamente, poichè, come si è detto, quest'anima nella concezione omerica non è immortale, non è divina. C'è in Omero qualche sopravvivenza o rudimento del culto delle anime; e se n'ha il più cospicuo documento nel funerale di Patroclo; ma questo culto, che nell'età micenea, quando i cadaveri non si cremavano, ma si seppellivano intatti, dovette avere un assai più largo sviluppo, non va oltre la sepoltura. La cura dell'anima è troncata «dal concetto profondamente impresso negli animi, che dopo l'arsione del corpo la psiche è accolta in un regno invisibile, cui non si può pervenire e da cui non è ritorno». S'interrompe ogni commercio tra i morti e i viventi, che perciò non possono aver nulla da temere dalle anime. Queste conducono una mezza vita «senza chiara coscienza e perciò senza desiderii e volontà, non possono esercitare nessuna influenza sulla vita del mondo di su e non vengono quindi venerati dai viventi». Per Omero, l'anima, una volta relegata nell'Ade, non ha più nessuna importanza. La sua vita di sogno è legata alla memoria dell'uomo che rimane nei viventi, e perdura quindi a seconda del ricordo che con le sue gesta lascia di sè.

Deve perciò credersi che la fede nella sopravvivenza della psiche sia un'attenuazione del più antico culto degli antenati, e che questo sia derivato dalla decadenza del culto primitivo degli dei? Il Rohde si oppone a questa teoria degli etnografi, i quali tengon presente la psicologia dei popoli primitivi, che ha sì un lungo passato, ma non una storia. «Noi possiamo invece seguire per lungo tratto, da Omero in poi, lo svolgimento della religione greca, che ci rivela davvero questo fatto notevole; un culto delle anime ignoto ad Omero si forma o ad ogni modo spicca più chiaramente soltanto in seguito a un più vivo sviluppo delle idee religiose». E però è

da credere che culto degli antenati e fede nella vita oltremondana delle anime vadano di pari passo; e che il primo non sia un fenomeno derivato e secondario rispetto al culto degli dei, bensì un fenomeno parallelo e con questo connesso dalla forza del medesimo sentimento che attrae l'uomo verso il mistero.

In tutto lo sviluppo della religiosità greca, la sopravvivenza delle anime rimane un elemento del culto che si ha per esse, senza che siano mai considerate divinità, e quindi eterne e veramente immortali. Una sola eccezione c'è; ed è quella degli eroi; sui quali la prima notizia è nelle leggi di Dracone, che, raccogliendo ad Atene per la prima volta nel 620 in iscritto il diritto consuetudinario, prescrisse si venerassero in comune gli dei e gli eroi patrii secondo il costume degli antenati. Essi sono spiriti di defunti, e non già divinità inferiori o semidei, e affatto diversi dai demoni; perchè sono vissuti una volta da uomini, e da uomini son diventati eroi soltanto dopo morte; e tra essi incontriamo anime che dopo la morte e il distacco dal corpo conducono una vita più alta, imperitura. Sono bensì un'eletta minoranza, le figure capitali di un popolo, uomini la cui vita è posta dalla leggenda o dalla storia in un lontano passato (il nome stesso di eroe pare designi un uomo della remota antichità), i progenitori. Essi ricevono una venerazione ignota al mondo omerico, e nella quale, crede il Rohde, riardono forse di nuove fiamme le faville dell'antica fede non ancora del tutto spente, e si rianima qualcosa che esisteva da lungo tempo semidimenticato, quel culto degli antenati che in Omero appartiene a un passato appena raffigurabile. L'eroe insomma è qualche cosa di eccezionale e miracoloso.

Così « favole poetiche di rapimenti di singoli mortali a divina vita eterna dell'anima non divisa dal corpo,

poterono bene insinuarsi nelle credenze popolari: ma rimasero sempre miracoli in cui l'onnipotenza divina, per speciali ragioni, aveva spezzato le barriere dell'ordine naturale delle cose ». Ma, salvo questi miracoli, che lasciavano intatta la legge, resta l'abisso profondo tra l'uomo e gli dei. « Le vaste conseguenze dell'idea che quest'abisso in realtà non esiste affatto, che proprio secondo l'ordine naturale dell'anima dell'uomo appartiene al regno degli dei e, come creatura divina, ha vita immortale, si vedono facilmente: avrebbe rovesciato tutti i canoni religiosi delle comunità greche; mai essa avrebbe potuto diventare fede diffusa nel popolo greco » (p. 338).

La conclusione infatti che il Rohde ricava da tutto il suo studio, è questa, che « le credenze popolari intorno al perdurare delle anime dei defunti, credenze basate sul culto delle anime e concresciute con alcune accezioni, che contraddicono in fondo al culto di queste, ma senza che la contraddizione sia avvertita, rimangono sostanzialmente immutate di forza in tutti i secoli della vita greca. Esse non contenevano in sè nessun germe di sviluppo ulteriore, nessun' esigenza d'una ricerca più profonda intorno all'esistenza ed agli stati dell'anima divenuta indipendente dopo la sua separazione dal corpo; e, soprattutto, non contenevano nulla che potesse elevare la credenza nella sopravvivenza delle anime fino al concetto di una vita immortale, eterna, senza fine. Il perdurare della vita dell'anima, che il culto di questa presuppone e garantisce, è strettamente legato alla memoria dei sopravvissuti, alla cura, al culto ch'essi dedicano all'anima degli antenati. Se la memoria svanisce, se la pretesa cura dei vivi diminuisce, all'anima del defunto viene a mancare l'ultimo elemento che le dava ancora una parvenza di vita ».

3.

Ma a un certo momento sorge in Grecia e, dice con ragione il Rohde, in nessun luogo così presto ed esplicitamente come in Grecia, il pensiero della divinità dell'anima umana e per conseguenza dell' immortalità sua. Questo pensiero appartiene a una seconda religione, diversa dalla popolare, e da essa e da' suoi fedeli poco curata: religione, che fu propria di alcune sette, e prese corpo in un sistema di idee teologiche, ancorchè variamente determinate e mai fissate in un canone, e che agì sulla speculazione di alcune scuole filosofiche; e per mezzo di queste esercitò un grandioso influsso in Occidente e in Oriente, fino alla più lontana posterità. Poichè da questa religione si può dire tragga la sua prima origine ogni credenza antica o moderna nell'immortalità dell'anima. Essa è detta dal Rohde « misticismo », intendendo questo termine nel suo senso più stretto, poichè ogni religione è mistica: ossia come misticismo dell'estasi e dell'entusiasmo, onde l'uomo che ne è preso « è *ἔνθεος*, vive ed è nel Dio; chiuso ancora nell'io finito, sente e gode la pienezza d'una vita infinita » (p. 355).

Questo misticismo crebbe come dottrina e come teoria sul terreno d'un culto più antico, che i greci appresero dagli stranieri: il culto di Dioniso, proprio dei Traci, ignoto ad Omero: culto orgiastico, indirizzato con la danza e la musica a provocare rapimenti estatici, in cui l'anima, comunicando con un mondo superiore e divino, diventasse presaga del futuro, al di là dei confini della comune ordinaria esperienza. Nella violenta eccitazione del loro essere questo culto poteva parere ai celebranti che si fondesse nella natura stessa divina, e « il sentimento della sua divinità, della sua eternità,

rivelatosi all'anima fulmineo nell'estasi, poteva diventare in lei ferma persuasione ch'essa fosse di natura divina, chiamata a vita divina tosto che avesse abbandonato per sempre il corpo, come allora l'aveva lasciato per breve tempo » (p. 367). E così, attraverso il misticismo, di cui il Rohde studia con grande accuratezza gli adattamenti e le variazioni nel territorio greco, dove viene a contatto col culto di Apollo, nell'orfismo, nella filosofia, nelle concezioni addottrinate, come direbbe il Vico, ma non sistematiche dei poeti, e in generale nella cultura, la fede nel perdurare dell'anima dopo la morte finirebbe col diventare fede nella vera e propria immortalità dell'anima. L'uomo, insomma, scopre la propria immortalità quando nella sovreccitazione del sentimento religioso sperimenta la propria divinità.

4.

Ma il Rohde non distingue due momenti diversi dell'esperienza mistica, uno dei quali, che è il primo e fondamentale, anzi che condurre al concetto dell'anima immortale, non poteva e non può non frapporre un ostacolo affatto insormontabile al raggiungimento di tal concetto. Egli stesso, a proposito della dottrina di Anassagora, che non giunge al concetto dell'anima immortale malgrado la opposizione in cui egli si rappresenta nell'uomo tra l'essere spirituale e il materiale, fa quest'importante osservazione: « All'ipotesi della vita eterna delle singole anime poteva giungere soltanto chi ammettesse come un fatto provato la *realtà dello spirito individuale*, di cui l'apparire e lo sparire in mezzo alla grande vita universale restavano sempre per i fisiologi [ossia, per i filosofi naturalisti anteriori a Socrate] il vero miracolo che non poteva essere spiegato in modo

convincente. Il lavorio filosofico dei teologi e dei mistici produsse, sebbene in forma ancora tanto fantastica, un individualismo di tal fatta, una fede nell' esistenza di sostanze individuali, indipendenti, non mai nate e perciò imperiture; per essi l' eternità interiore, la forza della durata sostanziale senza limiti di tempo, arriva fino all' individualità; e la singola anima è per essi un essere in sè stante, unico, divino, e, perchè divino, immortale » (p. 527).

Che ci arrivi davvero, è dubbio; perchè ci sarebbe arrivato, secondo il Rohde, Platone; ma Aristotele che dall' indirizzo del suo filosofare sarebbe stato condotto ad appigliarsi e attenersi strettamente a questo concetto della individualità, se in Platone ci fosse stato, non riesce, anche secondo l' esposizione del Rohde, a una posizione gran che diversa, per questo rispetto, da quella dei fisiologi. Anche per Aristotele l' elemento razionale, che solo è immortale, è bensì nell' individuo, ma estraneo alla sua individualità: separato da quella sintesi di forma e materia, in cui anche l' uomo come individuo consiste.[1]

Ad ogni modo, è verissimo che l' anima può credersi immortale in quanto si ritiene reale come essere individuale. Ora il senso dell' individualità dello spirito non è proprio del misticismo, in cui l' anima tocca la sua divinità quando smarrisce il senso della propria determinatezza o particolarità, e si confonde con l' essenza stessa divina. E se il misticismo si arrestasse a questa concezione dell' unità dell' umano e del divino, in cui il primo termine viene assorbito nel secondo, esso po-

---

[1] « Rimane estraneo », dice anche il Rohde, « all' esistenza individuale dei singoli uomini cui s' accompagna e quasi non appare possesso indipendente d' ogni singolo » (p. 636).

trebbe sì scoprire la divinità dell'anima umana, ma per negarne (come i fisiologi o un rigido aristotelico averroista o alessandrino) l'immortalità. E il Rohde non si preoccupa di spiegarci donde e come sorga in seno allo stesso misticismo quella molteplicità di esseri divini, in cui si rifrangerebbe, oltre la vita, l'unico Dioniso nell'eternità delle anime individuali.

Certo, le credenze intorno alla metempsicosi non sono sufficienti a fondare il concetto della vera e propria immortalità; concetto che non ebbe l'India, pure avendo accolte quelle credenze. E assai vaghe sono le indicazioni superstiti circa lo stato che secondo gli orfici sarebbe spettato alle anime liberatesi da ultimo eternamente dalla legge della reincarnazione, e nelle quali soltanto si sarebbe suggellata la realtà individuale della divina sostanza immortale. Chè se il momento dell'individualità dipendesse sempre dall'elemento titanico, con cui, secondo l'orfismo, è commisto, in ogni vita mortale, l'elemento dionisiaco, è chiaro che l'anima perfettamente purificata e redenta, nello svincolarsi dal carcere della vita corporea e uscire dal circolo delle nascite e delle morti, non si perderebbe già nel nulla della morte definitiva, anzi allora comincerebbe a vivere veramente fuor del corpo, in cui era sepolta come cadavere nel sepolcro, ma tornerebbe a riassorbirsi — come Stoici e Neoplatonici pensarono — nell'unità originaria ed eterna. E l'eternità non spetterebbe mai se non a questa unità.

5.

La verità è che l'immortalità, nel senso proprio della parola, quale poi fu concepita dai cristiani, rimase ai greci un desiderio e un fantasma avvolto, perfino in Platone, nei densi veli del mito. Affinchè lo stato di

libertà, o pura spiritualità, conquistato dall'uomo potesse essere considerato un attributo dell'anima individuale, esso avrebbe dovuto essere conquista dello stesso individuo, e avere nella sua sostanza la propria radice. Invece, per l'orfico « la salvezza è pòrta da Orfeo e dalle sue cerimonie bacchiche; Dioniso stesso libererà i suoi adoratori dalla sventura e dall' interminata via di dolori. L'uomo deve andar debitore della sua redenzione non alla sua propria forza, ma alla grazia degli dei liberatori (*Διόνυσος λυσεύς, λύσιος, θεοὶ λύσιοι*). L'uomo pio cerca con debole animo l'aiuto altrui, abbisogna delle rivelazioni e dell'intercessione di « Orfeo Signore » per trovar la via della salute, e per percorrerla gli occorre osservarne gli ordini con scrupolosità angosciosa » (p. 455). L'ascetismo orfico « non esige esercizio di virtù civili nè rende necessaria l'educazione e una nuova formazione morale del carattere: qui la somma della morale è volgersi al dio, ripudiare non gli errori e le colpe morali della vita terrena ma la vita stessa » (p. 456). Anche per Platone la purificazione, onde le anime possono sfuggire allo spazio e al tempo e bearsi nell'eternità, è un indiarsi (*ὁμοιοῦσθαι θεῷ*), che ha luogo soltanto in virtù della causalità finale dello stesso divino.

Comunque, non v'ha dubbio che questo pensiero dell'eternità dello spirito nella sua stessa individualità diventa nell'orfismo e nel platonismo uno dei bisogni più profondi dell'animo umano, e uno dei problemi fondamentali che l'ellenismo legherà al cristianesimo. Questo problema, intorno a cui si travaglia tuttavia il pensiero moderno, è nato da questi movimenti spirituali, che nell'opera del Rohde sono tracciati in tutti i particolari che nelle memorie e negli avanzi dello spirito greco sia dato ancora di raccogliere.

1916.

II

SOCRATE

1.

Il *Socrate* dello Zuccante[1] è lavoro assai diligente e coscienzioso, che può giovare da guida esperta e prudente a chi, leggendo i *Memorabili* di Senofonte e i dialoghi di Platone, abbastanza divulgati, per le traduzioni che se ne hanno, anche in Italia, vi cerchi l' immagine schietta di Socrate uomo e filosofo. L' autore ha voluto fare opera di ricostruzione sulle fonti, largamente citate e studiate, con spirito libero, quant' era possibile, dalle schiaccianti preoccupazioni e dalle sottili congetture ed escogitazioni, troppo spesso negative, della critica moderna. Di proposito ha escluso l' erudizione, perchè « gli eruditi », egli dice, « hanno troppa tendenza a confinarsi nello studio delle parole, e a me pare, invece, che non si debba perdere il senso della realtà che si nasconde sotto le parole; chi vive in mezzo ai libri, ha da vedere soprattutto le cose di cui parlano i libri ». Opera viva, dunque, quale si conviene a un uomo eroico e a una dottrina eroicamente affermata: ma senza tesi, nè preconcetti. « Lo storico deve intendere e spiegare, non lodare e biasimare ». E a questo programma, quasi sempre, si mantiene fedele; tutto il lavoro par

---

[1] GIUSEPPE ZUCCANTE, *Socrate:* fonti, ambiente, vita, dottrina. Torino, Bocca, 1909.

quasi un esame pacato e tranquillo delle stesse fonti, semplicemente raccostate tra loro e integrate. Ed è il merito principale del libro, che dà al lettore il senso fresco della letteratura originale, in cui la tradizione della vita e del pensiero di Socrate è nata.

Ma questo merito non si discompagna da un rischio naturale. L' esame diretto delle fonti, se non vuol essere una semplice antologia, e prescindere dalla discussione esauriente delle difficoltà che la critica vi ha accumulate sopra, riesce un lavoro come lasciato a mezzo: che dà troppo per una semplice esposizione del nostro pensiero, di cui si voglia lasciare ai competenti il giudizio; troppo poco per la dimostrazione di quello, valida per i competenti e utile a quanti non abbiano diretta cognizione, ma solo una vaga notizia o il semplice sospetto delle diverse sentenze sostenute da altri interpetri.

Lo Zuccante ha evitato questo rischio? Anche leggendo il suo libro, si prova questa impressione, di trovarvi troppo e troppo poco, secondo che si passa da una pagina all' altra, dalla discussione critica di alcuni testi o dalla confutazione di tesi altrui, a una semplice citazione di altri testi accompagnata dalla solita protesta, che non è negl' intendimenti del libro di entrare a discutere questa o quell' altra opinione. E in verità dove lo Zuccante deve riassumere sue proprie trattazioni precedenti (come sul metodo di Socrate, sul suo utilitarismo ecc.), egli non si sa trattenere dal dare alla sua esposizione l' andamento analitico e critico dell' opera scientifica; laddove in tutto il resto procede, per solito, assai più spedito.

Un altro rischio di questi libri costruiti con abbondanti citazioni delle fonti, dove le fonti siano molteplici, è che ne venga alla esposizione una eccessiva prolissità e una gravezza intollerabile. Questo o quel punto del

pensiero di Socrate è attestato da Platone come da Senofonte; e da Senofonte a più riprese, in vari colloquii di Socrate con diversi interlocutori, intorno a più soggetti; da Platone, egualmente, in più di un dialogo. E il metodo adottato trae a mettere insieme una serie di passi o di minute analisi, che non serve se non a stancare chi legge. Difetto che si sente non poco nel grosso libro dello Zuccante, anche per la grande importanza da lui attribuita ai *Memorabili* come fonte: donde la frequenza dei passi estratti da quest' opera, la più sciagurata uscita dalla penna di Senofonte [1]: pesante, monotona, infarcita di banalità e di vere caricature dello spiritoso e malizioso dialogo socratico, di cui Platone ci serba l' immagine e di cui la fortuna di Socrate nel tempo suo ci può valere di documento.

Il libro, dunque, messo insieme con tanta probità letteraria, con tanta serenità d' animo, con tanto amore e intelligenza per l' eroe, avrebbe dovuto essere alleggerito, per acquistare quella rapidità, che è condizione necessaria di vita e però di efficacia.

2.

Ma questo difetto, che è in fondo conseguenza d' una incertezza di metodo, non occorre dire che non è semplice difetto di forma, che non tocchi la sostanza dell' opera dello Zuccante. È evidente, mi pare, che tale incertezza di criterio nel costruire il libro, ha la sua radice in un padroneggiamento non del tutto sufficiente della materia. E avverto subito che con ciò non voglio dire che allo Zuccante manchi una precisa cognizione

---

[1] Vedi quel che ne dice giustamente ne' suoi *Griech. Denk.*, II, 139-40 (della trad. franc.) il Gomperz, a cui mancherà, anzi manca, il bernoccolo del filosofo, non quello dell' uomo di gusto.

delle fonti, che egli studia da molti anni con gran cura ed acume; o che gli manchi una congrua e adeguata notizia della letteratura critica del soggetto. Altri ha notato, da questa parte, piccole lacune, che non dicon nulla, perchè la padronanza d'un argomento dipende sì dalla compiuta (sempre relativa, s' intende) informazione bibliografica, ma nasce, principalmente, dal diretto affiatamento dello spirito col suo tema, ridotto a quella chiarezza e trasparenza, che è la condizione necessaria del veder netto, e però dello stile rapido, lucido, caldo. Dalla situazione spirituale dell' autore spuntano qua e là manifeste tracce, che dicono subito che egli non ha una visione perfettamente chiara della materia, pur così laboriosamente trattata. Sono note stonate, o false, sono tinte eccessive, sono indagini o giudizi oziosi.

S' apre così il volume con la domanda: Perchè Socrate non ha scritto nulla? — Domanda, mi pare, oziosa, perchè l' importante è che Socrate non scrisse nulla; e quale che ne fossero stati i motivi, il fatto rimane sempre quello; e allo Zuccante non importa altro che il fatto, perchè, stabilito che egli non scrisse e non era naturale che scrivesse, deve venire a indicarci quali sono dunque le fonti del suo pensiero. E tanto è vero che la domanda è oziosa, che lo Zuccante non ha modo di rispondervi: e, se vi risponde, egli è che non fa bene i conti sull' effettivo significato delle risposte che crede di poter indicare.

Socrate, egli dice, non scrisse perchè, come dice Platone nell'*Apologia,* sentì la sua opera di filosofo scrutinatore della propria e dell' altrui coscienza come una missione morale avuta da Dio, e perchè correva sempre dietro ai discorsi a guisa di un cane lacone, come è detto nel *Parmenide,* sempre in cerca di coloro con cui potesse entrare in disputa. « In tanta pubblicità ed

esteriorità di vita, colla credenza così radicata in lui di adempiere una missione avuta da Dio, di pubblico educatore, col bisogno da lui così vivamente sentito della conversazione e della disputa, è possibile che Socrate potesse anche solo rivolgere il pensiero a scrivere? E scrivere che cosa, poi? Le conversazioni si fanno e non si scrivono; eccetto che non si scrivano quelle già fatte, nel qual caso perdono ogni interesse di attualità, ed hanno un valore retrospettivo, storico, diremo così » ecc.

Tutto questo è falso. Questo Socrate, che va a caccia di discorsi dalla mattina alla sera, è un Socrate di maniera. Socrate avrebbe potuto — se entriamo nel campo del possibile — scrivere anche lui come gli altri filosofi, che discutevano anche loro, la parte loro, e conversavano, e trovavano tuttavia tempo per scrivere. E lo scrutinatore di coscienze avrebbe potuto farlo a voce e per iscritto; e, oltre le conversazioni che fece, poteva scriverne anche di quelle che non avesse fatto lui o altri (o non ne ha scritto tante certamente immaginarie Platone?). Avrebbe potuto: ma la verità è — che non ne scrisse, che non ci aveva gusto; e che, quando aveva bene spesa la sua giornata e tante volte le ore della notte a discorrere, egli amava andare a dormire; o se, come dopo il convito in casa di Agatone, la durava ancora un altro giorno a bighellonare, infine, a sera, doveva pure *οἴκοι ἀναπαύεσθαι,* stanco e in cerca di riposo. Sarà stata la sua natura ciarliera di buon ateniese; sarà stata magari la scarsa stima d'ogni insegnamento scritto a paragone dell' orale, così splendidamente ragionata nel *Fedro*, e così spiegabile nell'Atene dell' età sua, luogo di convegno delle maggiori intelligenze di tutti i paesi greci, pritaneo della sapienza dell'Ellade; ma può essere stato, poniamo, semplice

mancanza di tempo, o di agio domestico. Chi può dirlo? Certamente, il passo del *Fedro* è pensiero platonico, e niente autorizza a prenderlo per un documento delle idee di Socrate.

3.

L' esempio addotto non vuol essere appunto se non un esempio di certi smarrimenti, per dir così, non rari dello Zuccante in mezzo alla selva intricatissima di questioni, che pullulano da tutto il suolo delle questioni socratiche. Giacchè bisogna riconoscere che nessun campo di ricerche storiche — salvo forse quello relativo alla vita di Gesù — è così fecondo di problemi atti a gettare l' animo dello studioso nelle maggiori perplessità. Nell' assoluta mancanza d' ogni documento immediato, noi ci troviamo a dover ricostruire la figura morale e intellettuale di un pensatore, dalla sua fine tragica ed eroica lanciato, d' un tratto, nel cielo dell' ideale umano, e abbandonato al lavorio idealizzatore dei discepoli, che ne fanno essi stessi un personaggio di leggenda e quasi un mito; e separatisi tra loro, trascinati in qua e in là da tendenze diverse ed opposte, entrati quindi in lotta tra loro, gareggiano a farsi di Socrate ciascuno un' immagine propria, più conforme al proprio indirizzo. Il primo Socrate a noi noto è già questo idealizzato e adattato al nuovo spirito personale de' vari discepoli: che, per di più, non possiamo tutti ascoltare. Abbiamo Senofonte, e abbiamo Platone; quasi sempre concordi, è vero, ma perchè il primo non ha una sua filosofia da mettere sotto l' autorità del nome del maestro; e se non possiamo escludere neppure che le concordanze di Senofonte con Platone derivino dalla lettura che quegli potè fare, prima di compilare i *Memorabili*, di parecchi de' dialoghi di Platone, questi poi è scrittore di così

potente fantasia creatrice, di così originale vena speculativa, che, quanto entra nel crogiuolo del suo genio, si dee presumere ne esca tutto fuso in puro oro platonico. Aristotele stesso, così vicino a Socrate, per luogo, tempo, tradizione di scuola, sommo nell' arte di determinare le caratteristiche del pensiero de' suoi predecessori — checchè, dal Teichmüller in poi, si sia detto della sua scarsa attitudine storica dominata dalle sue preoccupazioni dottrinali; — Aristotele, che ci dà, con grande precisione, alcuni tratti fondamentali delle dottrine socratiche, chi può assicurarci che non attinga per l' appunto nei dialoghi di Platone? E basterebbe assegnare a due diversi periodi di speculazione platonica quello che in Platone crediamo strettamente socratico, e quello che va di là dal socratismo, per non trovar più nessun punto d'appoggio a una ricostruzione sicuramente storica.

Quindi l' importanza affatto peculiare della ricerca intorno al valore delle fonti, come preliminare a ogni saggio storico su Socrate; quindi anche l' impossibilità di pervenire mai in tale questione a una soluzione definitiva: l' impossibilità di giustificare assolutamente un criterio di valutazione di coteste fonti, e un' immagine determinata di Socrate. Anche lo Zuccante, naturalmente, riprende la questione, e adotta una delle soluzioni più temperate e più generalmente seguite: per cui Senofonte, uomo essenzialmente pratico e privo di vero interesse speculativo, rappresenta, sì, Socrate, ma il Socrate che destava il suo interesse e poteva essere apprezzato da lui: il cittadino, il maestro, che giovava ancora rivendicare dalle ingiuste accuse, di cui era caduto vittima; e quindi non tutto Socrate; e Platone, creatore bensì del suo mondo, conserva per altro una certa verisimiglianza, non attribuendo mai a' suoi personaggi

dottrine, di cui non avessero almeno posseduto il germe; onde, se Senofonte può temperare e limitare la figurazione platonica di Socrate, Platone, a sua volta può colmare le lacune della immagine senofontea. Quello, che è poco chiaro e frammentario in Senofonte, da più esempi, infatti, apparisce come illuminato e integrato nei dialoghi platonici. A determinare, infine, il giusto mezzo, a cui occorre fermarsi nel vagliare quello che di propriamente socratico bisogna vedere nel Socrate di Platone, soccorrono le non molte ma preziose indicazioni che intorno alla dottrina di Socrate ci fornisce Aristotele.

Soluzione tutt'altro che nuova, ma che, una volta accettata e difesa, aveva bisogno di essere particolarmente confermata con un esame adeguato, per quanto sommario, degli studii profondi più recenti, a cominciare da quelli del Joël, su questa così delicata materia. L'*Apologia* senofontea è senz'altro esclusa dal novero degli scritti di Senofonte. Ma anche ciò non poteva darsi per sottinteso; perchè è anche questo problema critico tutt'altro che risoluto (v. p. e. Christ, *Gesch. gr. Litt.*[5], p. 479). L'attendibilità storica dei *Memorabili* aveva bisogno di più minuta analisi e di più valida difesa, distinguendo parte da parte in quest'opera, che reca così evidenti le tracce della compilazione.

4.

Bastano poi veramente le indicazioni aristoteliche (circa il concetto,[1] il processo induttivo, l'intellettualismo

[1] In base alla testimonianza di Aristotele (p. 32) lo Z. afferma che, quando nel *Filebo*, nel *Sofista*, nel *Politico* è adoperato largamente e raccomandato il processo logico della divisione, bisogna dire « senza timore d'errrare, che abbiamo che fare con Platone, non con Socrate ». Ma a pp. 190-1 non vuol consentire col Brandis e con gli altri, i quali credono che la divisione cominci con Platone.

etico di Socrate) a farci scernere con esattezza l'elemento schiettamente socratico dei dialoghi platonici? Io vedo nel corso del libro attingere molto volentieri in questi dialoghi per ogni sorta di opinioni, non accennate menomamente da Aristotele; senza dire che è tutt' altro che chiara la testimonianza dello Stagirita circa il preteso intellettualismo etico di Socrate. Si può dire realmente con Aristotele che nel concetto della virtù Socrate trascuri l' elemento appetitivo e la parte irragionevole dell' anima, se si ammette — come a me non par dubbio — per schiettamente socratica la dottrina del *Gorgia*, pp. 467 C-468 E, e del *Protagora*, 351 B-357 E? Al *Protagora* infatti si riferisce Aristotele nell' *Eth. Nic.*, VII, 2, 1145-6, 23: *δεινὸν γὰρ ἐπιστήμης ἐνούσης, ὡς ᾤετο Σωκράτης, ἄλλο τι κρατεῖν καὶ περιέλκειν αὐτὴν*[1] *ὥσπερ ἀνδράποδον.* Parole che ricordano quelle da Platone messe in bocca a Socrate: *Πῶς ἔχεις πρὸς ἐπιστήμην, πότερον καὶ τοῦτο σοὶ δοκεῖ ὥσπερ τοῖς πολλοῖς ἀνθρώποις, ἢ ἄλλως; δοκεῖ δὲ τοῖς περὶ ἐπιστήμης τοιοῦτόν τι, οὐκ ἰσχυρὸν οὐδ' ἡγεμονικὸν οὐδ' ἀρχικὸν εἶναι· οὐδὲ ὡς περὶ τοιούτου αὐτοῦ ὄντος διανοοῦνται, ἀλλ' ἐνούσης πολλάκις ἀνθρώπῳ ἐπιστήμης οὐ τὴν ἐπιστήμην αὐτοῦ ἄρχειν, ἀλλ' ἄλλο τι, τοτὲ μὲν θυμόν, τοτὲ δὲ ἡδονήν, τοτὲ δὲ λύπην, ἐνίοτε δὲ ἔρωτα, πολλάκις δὲ φόβον, ἀτέχνως διανοούμενοι περὶ τῆς ἐπιστήμης, ὥσπερ περὶ ἀνδραπόδου, περιελκομένης ὑπὸ τῶν ἄλλων ἁπάντων. (Prot.*, 352 B-C). Non c' è dubbio che le parole dell' *Etica* aristotelica sono scritte avendo innanzi quelle del *Protagora:* indizio significativo della stretta dipendenza

[1] Cioè la scienza stessa, non l' uomo in cui è la scienza, come intende lo Zuccante, dove cita questo luogo di Aristotele (p. 35).

delle indicazioni aristoteliche relative a Socrate, dai dialoghi platonici! Ma, se Aristotele aveva innanzi quel luogo platonico e attingeva evidentemente di lì la notizia precisa dell' intellettualismo o razionalismo etico di Socrate, come poteva egli rimproverarlo di trascurare quell' elemento appetitivo tutto proprio dell' *ἀρετὴ φυσική*, che costituisce l' abito (*ἕξις*,) e che il *λόγος* deve soltanto integrare per trasformare la virtù naturale in virtù propriamente detta (*ἡ κυρία*: *Eth. Nic.*, VI, 13)? quell' elemento che i *Magna moralia* diranno *πάθος καὶ ἦθος*? Combattendo l' equivoco volgare, per cui ordinariamente si afferma *πολλοὺς γιγνώσκοντας τὰ βέλτιστα οὐκ ἐθέλειν πράττειν, ἐξὸν αὐταῖς ἄλλα πράττειν... ὑπὸ ἡδονῆς ἡττωμένους ἢ λύπης ἢ ὧν νῦν δὴ ἐγὼ ἔλεγον*, Socrate non mette in forse un solo momento l' equazione volgare *τὸ ἀγαθὸν* = *ἡ ἡδονή*, *τὸν κακό* = *ἡ ἀνία*, e il concetto della vita come *τὸ ἡδέως καταβιῶναι τὸν βίον ἄνευ λυπῶν* (p. 355 A); anzi di questo presupposto si vale per dimostrare che la virtù è una specie di *μετρητικὴ* e però di *ἐπιστήμη*, per cui, se si commette il male, si deve avere sbagliato un calcolo, e peccato per ignoranza. Sicchè la scienza è la stessa *μετρητικὴ τῶν ἡδονῶν*, e però appunto un *ὄρεξις μετὰ λόγου*, come voleva Aristotele, una sapiente aspirazione al piacere e come un governo illuminato delle passioni. L' affermazione della *φρόνησις* e della *ἐπιστήμη* aveva un valore e un interesse speciale contro lo scetticismo morale di Protagora e di Gorgia. Ora, se Aristotele ha equivocato su questo punto, mentre pur attinge a un documento platonico, quale autorità, come fonte indipendente e come controllo di Platone, egli può avere rispetto a Socrate?

Tutta questa ricerca, appena abbozzata dallo Zuccante, spinta più in fondo avrebbe, io credo, giovato a schiarire e determinare la visione, quale che essa sarebbe stata, della figura di Socrate uomo e pensatore; perchè avrebbe di certo condotto l'autore a una più rigorosa selezione del materiale senofonteo e platonico, da lui radunato nella sua costruzione, e insieme, a parer mio, a una riduzione, quant'è possibile, al naturale delle proporzioni dell'eroe.

5.

L'immagine della Sofistica, ricalcata troppo fedelmente sulla storia zelleriana, mi pare anche un po' superficiale. La Sofistica non può assolutamente considerarsi come la bancarotta della filosofia della natura, e come derivante dallo scetticismo generato dal disaccordo dei *φυσιολόγοι*, e dal conseguente « bisogno di rivolgersi a un argomento nuovo, che non fosse il problema della natura, nella soluzione del quale non s'era fatta buona prova, e che appariva quindi insolubile » (p. 61). La storia non procede così alla cieca per tentativi di cui l'uno succeda all'altro perchè questo fallisca. E senza dire del persistere della ricerca naturalistica nel seno stesso della Sofistica — come risulta chiaramente anche dagli studi del nostro Chiappelli, — le teorie gnoseologiche di Protagora e di Gorgia sono intimamente connesse, come anche lo Zuccante riconosce, alla ricerca naturalistica precedente, e il prevalere dell'interesse umanistico su quello naturale per opera loro si riattacca, non tanto a cause filosofiche, quanto sociali, politiche, letterarie. Lo Zuccante protesta anche qui che il fine del suo libro non gli consente in alcun modo di discutere quelle concezioni storiche della Sofistica, che prima

e dopo dell'opera dello Zeller si sono allontanate dalla concezione di questo storico, concezione che io direi fondata, non su Platone, ma su una troppo facile interpetrazione di Platone: il quale, studiato più attentamente, alla luce delle più recenti indagini sulle scuole socratiche che Platone certo, benchè tacitamente, ebbe in mira talora in alcuni dialoghi, in apparenza diretti contro i sofisti propriamente detti, sembra anche a me che ci obblighi egli stesso a fare una netta distinzione tra i sofisti, in mezzo ai quali sorse Socrate e quegli altri che, scolari di lui, erano a giudizio di Platone degni piuttosto di essere considerati come scolari dei filosofi da Socrate combattuti. Così, che non Protagora, ma i protagorei coetanei di Platone (e da lui definiti come protagorei) professassero l'eraclitismo, a mio giudizio, è stato dimostrato in modo evidente con l'analisi dello stesso *Teeteto*: e i contatti della gnoseologia protagorea con quella di Democrito, che saltano agli occhi di chi confronti il *Teeteto* con quello che sappiamo della teoria democritea da Teofrasto (*Dox.*, 516) e da Sesto (*Math.*, VII, 135-139 e altrove), ci dicono da che parte bisogna cercare i maestri di Protagora.[1] Ad ogni modo, l'interpetrazione soggettivistica della sua gnoseologia è insostenibile, perchè l'atto della conoscenza per Protagora è concorso di oggetto (agente) e soggetto (paziente);

---

[1] Le attinenze delle due dottrine sono state ben chiarite dal BROCHARD nell'*Arch. f. Gesch. d. Philos.*, II (1888), 368 sgg.; il quale ha dimostrato quanto sia erronea l'interpetrazione soggettivistica dell'*homo mensura*. Ma il rapporto posto dal B., secondo me, va rovesciato. Non Democrito dipende da Protagora, ma viceversa. L'argomento dell'età (che Protagora avesse 20 anni più di Democrito) non mi par sufficiente a distruggere la tradizione che Protagora ne sia stato scolaro; nè vedo ostacolo ad essa nella notizia della polemica di Democrito contro la dottrina di Protagora, che dalla sua tirava le conseguenze, a lui potute sembrare estreme.

e può dirsi quindi oggettivo come soggettivo: e il suo carattere proprio è il relativismo, o piuttosto il correlativismo.

Di Gorgia nè anche sono sufficientemente chiarite le tesi della inconoscibilità e ineffabilità dell'essere, che hanno forse un'importanza ben maggiore di quella che non apparisca dalla esposizione dello Zuccante. E di lui bisogna meglio illustrare la teoria rettorica così intimamente congiunta col suo scetticismo, e che, mettendo capo alla teoria della non insegnabilità della virtù *(Menone,* p. 95 C), si riattacca immediatamente alla critica socratica, come apparisce dal *Gorgia,* che in tutta la prima parte (conversazione tra Socrate e Gorgia) è manifestamente un documento storico della dottrina gorgiana. L'esposizione che ne fa lo Zuccante (a pp. 83-4) non mi pare in tutto esatta, per non aver distinto tra quello che Platone fa dire a Gorgia per trarlo nella contraddizione fatale del suo formalismo scettico con le esigenze morali della sua ragion pratica (per usare il linguaggio kantiano) e quello che Gorgia poteva dire o aver detto, per non sentire appunto quella contraddizione; la quale, avvertita, avrebbe fatto fare a lui stesso il passo che doveva fare invece Socrate: e della sforzatura ci avverte lo stesso Platone con la protesta di Polo appena sottentrato nel dialogo al suo maestro. Gorgia voleva il retore galantuomo; ma non credeva potesse farlo tale la retorica: ecco tutto. Che il contenuto dell'arte potesse poi essere una semplice *πίστις* e mai un' *ἐπιστήμη,* era conseguenza del suo scetticismo. Ma non è detto che di questa *πίστις* egli, come uomo, se ne disinteressasse. Anzi Platone ci dice il contrario, facendogli distinguere il buono e il cattivo uso dell'arte.

6.

Ma i filosofi conosciuti da Socrate furono i soli Sofisti? Da Platone risulterebbe che egli da giovane fu in relazione con Parmenide e Zenone, e che studiò il libro di Anassagora. Da Aristofane parrebbe infatti che egli avesse in un primo periodo della sua vita atteso alla ricerca della natura, sulle orme di Anassagora. E una tradizione — che allo Zuccante, come allo Zeller, sembra inattendibile — lo farebbe scolaro di Archelao, discepolo di esso Anassagora. Quanto alle relazioni con gli Eleati, alle quali lo Zeller non presta fede (e la cosa infatti non par facilmente conciliabile con la cronologia, almeno per Parmenide) la questione è di assai scarsa importanza; perchè, comunque risoluta, non reca alcuna luce sulla filosofia socratica. Certo, il Parmenide venerando insieme e terribile (*Teet.*, 183 E) è il Parmenide di Platone, non di Socrate. Che Socrate potesse aver letto Anassagora è, senza dubbio, possibile, e magari probabile; ma che la critica dell' astratto finalismo anassagoreo, messagli in bocca nel *Fedone*, sia di lui e non di Platone, è cosa di cui si può ragionevolmente dubitare: tanto più se si accetta la tesi del nostro Chiappelli, testè ripresa dal Pascal, che le *Nubi* ci attestino una prima dottrina socratica, non attestata, anzi esclusa, da altre fonti, di contenuto naturalistico e d' indirizzo conforme a quello di Anassagora: tesi che lo Zuccante accetta.

Se non che contro tale tesi, sta, secondo me, una difficoltà insormontabile; e cioè che, ammesso il carattere storico della rappresentazione aristofanesca di Socrate, a questo allora bisognerebbe attribuire non solo tutti i tratti che dipingono nelle *Nubi* il filosofo della natura, bensì anche quelli che dipingono il sofista dei due *λόγοι ἥττων* e *κρείττων*; dove, tutt' al più, potrà vedersi la

caricatura di Protagora, ma non di Socrate: e si badi che il carattere sofistico, *sensu deteriori*, dell'insegnamento socratico, culminante nel contrasto dei due *λόγοι*, che potè essere introdotto nella seconda redazione delle *Nubi*, è il motivo fondamentale di tutta la commedia, e non poteva in alcun modo mancare nella prima redazione. Socrate, il solo filosofo ateniese, tra i tanti stranieri che felicitavano allora il pritaneo filosofico dell'Ellade, fa in Aristofane le spese di tutti i suoi colleghi: degno d'esser considerato il campione di tutti, anche perchè egli più di tutti rappresentava quel pericoloso razionalismo, pronto a criticare istituzioni e credenze, e che per Aristofane era la peste d'Atene, il principio dissolvitore d'ogni disciplina civile e domestica, sorgente d'ogni benessere della patria.

7.

Così della posizione personale di Socrate verso i Sofisti, della idea che egli si fece della sua missione con troppa fiducia lo Zuccante attinge i documenti in quello che ne dicono Senofonte e Platone. Circa il carattere cinico di taluni tratti senofontei di Socrate, per ciò che si riferisce alla dottrina della povertà, lo Zuccante non dice nulla delle ragioni che bisognerebbe avere contro le acute congetture del Joël circa l'influenza di Antistene sui *Memorabili*. In un'opera di così vasta mole, tutta consacrata a Socrate, la questione non poteva esser risoluta con la semplice dichiarazione fatta in una nota a p. 10-11.

Quanto a Santippe, il giudizio dello Zuccante su di lei e sui rapporti di Socrate con lei non è chiaro. Il modo in cui Socrate congeda la sua donna nel *Fedone* non dice nulla del cuore di Socrate verso Santippe; perchè è evidentemente un tratto necessario all'idealizzamento dell'eroe

compiuto dalla fantasia di Platone: il quale ritrae la povera donna in quell' estrema giornata del suo grande marito con una pennellata, che redime Santippe da tutti gli aneddoti della leggenda: « Entrati », racconta Fedone, « trovammo Socrate sciolto pure allora, e la Santippe (la conosci), la quale, avendo il piccolo figlioletto di lui, sedevagli allato. Come ci ebbe veduti, la Santippe si mise a gridare forte e disse di quelle tali cose che sono solite dire le donne: Oh Socrate! oggi è l' ultima volta che i tuoi amici parlano con te, e tu con loro » (trad. Acri). Questa donna non avrà inteso la grandezza di Socrate; ma mostra qui d' intendere che la vita di Socrate, destinata quel giorno a spegnersi, era la sua filosofia, quell' appassionata ricerca di tutti i giorni, a cui ella, con muliebre devozione, lo vide sempre intento con gli amici. E, se Socrate va studiato nei dialoghi di Platone, basta quel grido a redimere Santippe dalla leggenda e farcela parere degna dell' uomo toccatole in sorte.

Ma, in generale, tutta la parte biografica del volume, salvo particolari di lieve conto, mi par felicemente composta, ed efficacemente narrata, pur con qualche evitabile prolissità.

8.

Quanto all' esposizione della dottrina, che occupa i due terzi circa dell' opera, e ne è certamente la parte più accurata e importante, molte osservazioni particolari si potrebbero fare, suggerite dall' uso che l' autore fa delle sue fonti. Mi limiterò a qualche esempio. Subito a principio, tra le ragioni che Socrate avrebbe avuto per rivolgere la filosofia dallo studio della fisica a quello delle cose umane, se ne adduce una che, secondo lo Zuccante, « tiene al fondo stesso della sua dottrina ». E

sarebbe questa: « A che pro la conoscenza della natura, se essa non serve alla vita pratica, alla vita veramente umana? In materia di scienza, di ciò solo ci si ha da occupare, che può servire a qualche cosa; l'utile è il dominio al quale bisogna limitare le nostre ricerche ». E si citano i *Memorabili*, IV, 7, 2-5 (cfr. I, 1, 15).

Ma basta l'attestazione di Senofonte a farci attribuire questa specie di prammatismo a uno dei pensatori più logicisti, che ci siano mai stati, secondo la costante figurazione platonica, confermata dallo stesso Senofonte? Quello che si dice di Socrate in cotesti brani dei *Memorabili* non s'adatta troppo all'indole positiva e utilitaria di Senofonte, uomo pratico e semplice dilettante di filosofia, per non dover credere che in questo, come in molti altri punti, Senofonte dipingeva il maestro un po' troppo a propria immagine e somiglianza? E non si disdice lo stesso Senofonte quando, in tanti luoghi, ci mostra Socrate curioso di mille problemi, anche naturali, e punto utili alla « vita veramente umana » (esempio, quello dell'arte di Teodota)? Ad ogni modo se lo Zuccante dà retta a Senofonte, quando nega che Socrate si fosse mai occupato di fisica, e a Platone quando nell'*Apologia*, polemizzando molto probabilmente con Aristofane, rende la stessa testimonianza, in che modo poi può appellarsi alle *Nubi*, come documento non pure del filosofare giovanile di Socrate, ma del carattere costante della sua ricerca, per affermare che « nessun fenomeno, adunque, fisico, biologico, mentale, lasciava Socrate indifferente » O ha torto Aristofane, o ha torto Platone; le loro testimonianze fanno a calci tra loro, e non si possono accettare entrambe.

La verità è che la ricerca socratica è prevalentemente umana, perchè l'uomo coi Sofisti era venuto al primo piano della speculazione, segnatamente nella rettorica.

E lo stesso tentativo di sollevare a scienza la rettorica, operato dai sofisti, ne mette a nudo l'essenziale formalismo, e fa sentire il bisogno di quella più schietta e più concreta scienza dello spirito, che Socrate prosegue col suo divino: « conosci te stesso ». Qui è la radice dell'unità, anche dallo Zuccante cercata, del suo interesse speculativo, teorico, e del suo interesse morale, pratico: qui anche la radice del formalismo speculativo e morale, a cui s'arresta lo stesso Socrate. Il quale supera la forma rettorica con l'affermazione del contenuto della rettorica (giusto, ingiusto ecc.): ma di questo contenuto non definisce altro che la forma: il concetto come universale, non intravveduto da nessuno dei filosofi precedenti; il concetto di ogni cosa (logica) e il concetto stesso del giusto (morale). In che consiste il valore di questa scoperta, che è la gloria di Socrate?

9.

Anche lo Zuccante, attenendosi alle espressioni adoperate in proposito da Aristotele, ci dice che la novità di Socrate è questa: che prima di Socrate non si era pensato che la scienza si fonda tutta sulla definizione, e se qualche tentativo di definizione s'era fatto, o era stato estremamente superficiale e leggiero, o certo non era penetrato «nella vera natura delle cose, mettendone in mostra tutt'al più alcuni caratteri esteriori» (187-8). Ora questo sarà facile a dirsi, ma non lo credo altrettanto facile a intendersi. Se Socrate non è il primo essere pensante, e se non segna l'alba stessa del pensiero, è giuocoforza ammettere che qualche definizione si fosse fatta anche prima; perchè non è possibile pensare senza concetti, e concetti, per quel pensiero a cui servono, assolutamente definiti: senza di che, la

stessa scoperta di Socrate perderebbe tutto il suo valore, perchè 1. non avrebbe scoperto un carattere dell'eterna natura del pensiero, ma inventato uno strumento arbitrario di conoscenza; 2. non avrebbe potuto inserirsi nella storia del pensiero umano mediante la polemica con i Sofisti, importando un'esigenza priva di ogni significato per tutti gli uomini meno Socrate.

Tutti definivano, e tante definizioni del suo tempo Socrate mostrò come si dovessero correggere, richiamando l'attenzione con la sua insistente ricerca di definizioni su questo processo dello spirito, che tutti avevano sempre adoperato senza badarvi: come tutti, almeno in Grecia, avevan bevuta dell'acqua, senza aver mai sospettato, prima di Talete, che l'acqua potesse concepirsi come la sostanza metafisica di tutte le cose. Socrate insomma non scopre il concetto, ma il *concetto del concetto*, in quanto dimostra che al concetto mira per sua natura il pensiero, e nel concetto si posa, e che esso, in una parola, è l'essenza dello spirito. Quindi il profondo valore del suo logicismo, del suo culto per l'*ἐπιστήμη*; quindi la sua stessa *ἐπιστήμη* profondamente diversa da quell'*ἐπιστήμη*, di cui c'eran tanti maestri al suo tempo; e in nome della quale Protagora, interrogato da Socrate, risponde che a lui, se ad altri mai sconverrebbe dire *σοφίαν καὶ ἐπιστήμην μὴ οὐχὶ πάντων κράτιστον* (*Prot.*, 352 D).

Scienza, infatti, era quella di Protagora e quella di tutti gli altri, sofisti o non sofisti: cioè pensiero, e quindi concetto: ma non il concetto di Socrate; il quale, solo in mezzo a' suoi concittadini e coetanei, tra cui, culminava quasi tutta la civiltà antecedente, interrompe a tutti in bocca il discorso con la sua domanda pertinace: *Τί ἐστιν;* domanda che importa l'ironia, da

una parte, e la maieutica dall'altra: l'ironia, in quanto quella domanda, come Socrate la pone, non può avere una risposta; la maieutica, in quanto una risposta deve averla, perchè immanente nella stessa esigenza di tutti, e Socrate saprà cavarnela. Il suo *Che cosa?* è come squilla che sveglia da un sogno, e dà quindi una coscienza nuova. Tutti pensavano, prima di Socrate, e non sapevano di pensare (ignoravano il carattere essenziale del pensiero scoperto da Socrate); e Socrate, invitandoli a uno a uno a pensare, a pensar correttamente, metodicamente, conferisce loro questa seconda vista, per la quale non si pensa soltanto, ma si pensa a pensare, e si ha il pensiero del pensiero. Onde il pensiero (oggetto di questa seconda vista, acquistata mercè l'opera socratica) viene a mettersi di fronte, come una realtà non mai sospettata, alla vecchia realtà della natura, affermando contro di essa la propria universalità, e ponendo quindi il problema del platonismo.

10.

Questo punto centrale del socratismo, se io non m'inganno, doveva essere più energicamente determinato per far risaltare la figura di Socrate sullo sfondo della storia, e per intendere quindi adeguatamente e rappresentare con chiarezza il nesso di tutte le sue dottrine fondamentali etiche, senza cercare per altro in Socrate quello che Socrate non può darci. Nè mi pare che si penetri il valore dell'intellettualismo etico di Socrate, quando lo si giudica «esclusivo, unilaterale, nella sua dottrina delle virtù» (p. 202), e rifacendosi dalla vecchia obbiezione aristotelica, sorta da una intuizione della vita psicologica, che non so se lo stesso Zuccante sarebbe disposto a mantenere in tutto il suo rigore. Anche allo

Zuccante, io credo, Socrate si farebbe incontro col suo ghigno di satiro, a domandare: — Che cosa è dunque, o dabben uomo, questo elemento psicologico, che tu pretendi domini nell'uomo dov'è la scienza? Non è esso un piacere, in fondo, mal valutato? O che è dunque il male se non questo sbaglio di calcolo, questa *ἄγνοια*, poichè tutti aspiriamo al piacere? — E non so come il prof. Zuccante se la caverebbe innanzi all'ironia implacabile del suo eroe. Gli elementi estra-intellettuali attribuiti da Senofonte al concetto socratico della virtù (*Memorabili*, II, 6, 39, III, 9, 1), ai quali si richiamava già il Labriola, per dimostrare come Socrate stesso fosse naturalmente indotto a riconoscere « l'incongruenza logica fra le due sfere dell'azione e del sapere », erano assolutamente esclusi dallo stesso spirito della dottrina di Socrate, e sono esclusi da Platone come da Aristotele. Talchè, se appellarvisi era lecito al Labriola, che escludeva la testimonianza di Platone « tutte le volte che importi negazione o alterazione dei principii e del carattere del Socrate senofonteo »,[1] non può invece lo Zuccante, senza almeno spiegarci come si conciliino su questo punto le fonti, che egli vuol sempre tener insieme presenti.

Giustissima l'osservazione, che alla domanda se Socrate fu determinista, non c'è risposta, perchè « Socrate non si propose questa questione particolare »; ma non direi che, « se se la fosse proposta, il suo intellettualismo l'avrebbe condotto al determinismo più rigoroso » (220). Anzi, l'avrebbe condotto al concetto hegeliano dell'unità di libertà e necessità razionale, perchè il merito dell'intellettualismo socratico consiste appunto nel supera-

---

[1] *Socrate*, ed. Croce, p. 41.

mento di quella dualità di volontà e intelletto, che è presupposta così dal determinismo come dal concetto del libero arbitrio; e dire che per Socrate « nel campo chiuso della moralità, che vale quanto dire della scienza vera e propria, la volontà non ha alcuna parte », è mettersi, io credo, al di qua del punto di vista proprio di Socrate.

Nè giova, sempre sulle orme malfide di Senofonte (I, 4, 4-5), osservare che in fondo Socrate stesso, ponendo la *ἐγκράτεια* come condizione della disciplina intellettuale e del sapere, veniva ad ammettere che la stessa scienza che è virtù, presuppone l'opera della volontà. Perchè, ammessa pure l'autenticità di questo concetto dell'*ἐγκράτεια* (temperanza) come base della virtù, non vien meno che essa stessa sia una virtù, alla quale era impossibile che Socrate non assegnasse già una genesi intellettuale, sì che questa fosse la prima e fondamentale disciplina intellettuale del saggio, che è virtuoso per definizione.

È, non dev'essere. Questa la posizione socratica in morale, poichè Socrate, se scopre (fino a un certo punto, s'intende) lo spirito, lo scopre come lo poteva scoprire un greco, il cui reale è natura, oggetto, essere (e però, quando tenta d'affermarne il divenire, s'avvolge in contraddizione, di cui non riesce a districarsi). La volontà buona, la libertà, come diremmo noi, non è, per Socrate, un valore, che deve prodursi, è un fatto. Il saggio, con tutta la sua *φρόνησις*, al pari dei *πολλοὶ ἄνθρωποι*, tende per natura al piacere o alla cessazione del dolore: e il bene è appunto il suo stesso fine naturale. E tutta la laboriosa discussione dello Zuccante intorno al carattere della morale socratica (edonismo? utilitarismo? eudemonismo razionale?) mi pare abbia il difetto di voler

giudicare Socrate alla stregua di categorie sorte dopo nella storia della filosofia. Socrate è eudemonista, perchè edonista ed utilitarista insieme. Questi concetti in lui sono tuttavia indiscriminati. È vero che egli parla in Senofonte di piaceri, che non sono utili, e in Platone di utili che non sono virtù; ma è anche vero che per lui i piaceri dannosi non sono veri piaceri, e che i vantaggi che si discompagnano dalla virtù, si risolvono in danni: e su questo pernio gira costantemente la dimostrazione del suo famoso principio: *οὐδεὶς ἑκὼν ἁμαρτάνει.* Quindi il naturalismo della sua intuizione etica; che è il limite al quale s'arrestò definitivamente il pensiero greco, non riuscito mai a penetrare nell'intimità vera dello spirito.

Ma io non voglio finire senza notare, che tutte le minori dottrine etiche, politiche, religiose son presentate dallo Zuccante, non soltanto con l'ordinaria accuratezza, ma con molta prudenza critica e con sufficiente precisione di contorni; sì che poco potrebbe trovarsi a ridire, e di particolari affatto accessorii; e segnatamente mi piace sottoscrivere alle giustissime considerazioni, benchè non tutte nuove, intorno al cosiddetto demone di Socrate e alla sua dottrina circa l'immortalità dell'anima. E tutto il libro, a ogni modo, se vi si poteva desiderare una più penetrante analisi delle fonti e una più energica concezione dell'insieme in relazione a tutta la filosofia greca, è opera che onora i nostri studi, come uno dei pochissimi tentativi, che si siano avuti finora in Italia, di larghe ricostruzioni storiche nel campo della filosofia.

1909.

III

SCETTICISMO ANTICO E MODERNO

Il dott. Giarratano ha dedicato un diligente volumetto [1] a Francesco Sanchez — da non confondere con l'omonimo Brocense, autore della *Minerva* (1587), meritevole anch'egli di uno studio speciale. Il suo è il Sanchez di Braga, l'autore del più noto libro *De multum nobili et prima universali scientia, quod nihil scitur* (1581) e di altri scritti minori, che dal Giarratano sono giustamente messi a profitto per intendere il pensiero dell'autore. Di cui dimostra già inesatte le date di nascita e di morte riferite, dal Bayle in poi, da tutti gli storici della filosofia (1562-1632), come pure quelle proposte dal Gerkrath, che nel 1860 dedicò anche lui una speciale monografia al Sanchez (1552-1632) e dall'Owen (1552-1623); e con osservazioni che mi paiono plausibili conchiude il Sanchez esser nato tra il 1540 e il 1550 e morto tra il 1612 e il 1621, non potendosi fissare con maggiore precisione le due date. Raccoglie, specialmente dalle stesse opere del filosofo portoghese, le poche notizie biografiche che ci restano di lui, e

---

[1] CESARE GIARRATANO, *Il pensiero di Francesco Sanchez*, Napoli, Pierro, 1903.

indica accuratamente tutte le sue opere e le edizioni. Ne espone quindi il pensiero filosofico per assegnarne il valore e la posizione storica.

Ordinariamente gli storici pongono il Sanchez accanto al Montaigne e allo Charron, facendone un puro scettico. Ma il Giarratano crede poter dimostrare che una differenza c'è, e grande, tra il Montaigne e i suoi seguaci da una parte, e il Sanchez dall'altra; perchè il dubbio di quest'ultimo non è definitivo ma provvisorio e metodico; egli «non professa il dubbio per il dubbio, a mo' dei pirroniani, ma vuole mutare i metodi della ricerca scientifica per ricostruire *ex novo* una scienza più facile e meno fallace». Ond'è che piuttosto che a Montaigne egli può raccostarsi a Bacone e a Cartesio. «Chi legge ammirando la prefazione al *Grande rinnovamento delle scienze* vi ritrova l'eco della magnifica prefazione al *Quod nihil scitur* del filosofo portoghese». A ragione questi può dirsi «il precursore immediato di Bacone e di Cartesio».

Certo, egli, vero filosofo del Rinascimento, nella critica del passato e in certi accenni alla via che dovrà battere la scienza, è uno degli scrittori che spiegano l'imminente inizio della filosofia moderna. Quello che non si può concedere al Giarratano o che egli, almeno, non dimostra, è che non ci sia differenza tra il dubbio di Cartesio e quello del Sanchez: che è poi la tesi principale del suo lavoro. Esponendo il pensiero del suo autore, ne distingue, e non a torto, gli elementi negativi dai positivi, e in questi vuol trovare la ragione per togliere il Sanchez dalla compagnia del Montaigne. Sicchè il *quod nihil scitur* significherebbe questo: niente si sa, vana è la vecchia scienza scolastica, ma non che niente si possa sapere e che non sia possibile alcuna scienza.

Se non che la diligente esposizione dello stesso Giar-

ratano dimostra forse il contrario: che, cioè, il Sanchez intese a dimostrare l'impossibilità assoluta di una vera scienza. È vero che nel *Quod nihil scitur* combatte la scolastica, la filosofia ufficiale della sua Università di Tolosa (dove insegnò anche il nostro Bruno); e tutti gli scettici già in ogni tempo se la son presa coi dommatici che aveano di fronte; ma, dopo avere oppugnati i metodi scolastici, « per distruggere *ab imo* il sapere scolastico occorreva », come dice lo stesso Giarratano, « una critica più radicale e più vasta ». L'autore ben comprese questa necessità e si servì del dubbio scettico per affermare l'*impossibilità della scienza umana* » (p. 49). Tale critica, scrupolosamente riassunta dal Giarratano, è diretta contro ogni possibile concetto di scienza, e dimostra le difficoltà insormontabili che si oppongono all'adempimento dell'ufficio propostosi dalla scienza stessa. Il Sanchez tuttavia non credeva possibile rinunciare a ogni indagine diretta a scoprire i misteri della natura, e paragonava la filosofia all'idra di Lerna. Ma pel Sanchez la filosofia è r i c e r c a, non s a p e r e, e non può morire « perchè manca quella luce della mente che, conoscendo perfettamente ogni cosa, tolga alle rimanenti difficoltà l'occasione di pullulare » (p. 71). Questo non è interrompere, ma consacrare la scepsi. — Eppure il Sanchez vuol riformare la filosofia, additando le due vie che restano ai mortali per conoscere la verità: l'esperienza e il giudizio. — Ebbene: si raggiunge per queste due vie la meta? « Nessuno di questi due mezzi può stare senza l'altro... Ambedue però sono difficili e *fallaci* ». Il cerchio dunque non può rompersi: il senso si arresta alle apparenze esteriori, e il giudizio si esercita sull'esperienza sensibile. Questa la vera dottrina del Sanchez, alla quale facilmente si riattaccano le sue dottrine metafisiche, fisiche e psicologiche: e perciò il

posto che gli spetta di dritto è, se non m' inganno, quello assegnatogli fin qui dagli storici della filosofia.

Un cenno di lui avrebbe pur dovuto fare il dott. Antonio Aliotta nel suo opuscolo recente *Scetticismo antico e scetticismo moderno* [1] lodevole come quello del Giarratano, per chiarezza di forma, che per me è dote principalissima nelle cose filosofiche, come prova di quella perspicacia che è indispensabile a chi si avvii per questi studi. L'Aliotta poi, oltre ad essere molto perspicuo, riesce anche efficace e spesso anche colorito. E il suo volumetto si leggerebbe con molto piacere se la materia fosse più ordinata e l' esposizione qua e là meno prolissa. Egli acutamente investiga i caratteri generali dello scetticismo e le differenze tra le fattezze proprie di esso nella filosofia greca e quelle assunte invece nell'età moderna, e le ragioni riposte del divario e come si preparò a poco a poco e venne svolgendosi lo scetticismo moderno. Difficile problema, che se l'Aliotta non ha risoluto, ha però studiato con amore e con penetrazione, riuscendo a scrivere alcune belle pagine d' incontestabile valore.

La sua non vuol essere una storia, nè anche sommaria, dello scetticismo, ma una critica delle principali forme di esso. Quindi, dopo una breve introduzione storica, in cui è descritta la genesi dello scetticismo antico, imprende subito il raffronto di questo col nuovo. E la prima differenza, la maggiore, a cui subito si appiglia, è che l'antico è ottimistico e il moderno pessimistico. Il dubbio per sè stesso è uno stato psicologico doloroso; ma Pirrone non è turbato dal suo scetticismo, nel quale anzi s' adagia serenamente. L' antico, persuaso che il fine della vita consista nella pratica, nella felicità e non nella scienza, è contento di rinunziare alla ricerca,

[1] Modena, Bertola e C., 1903.

poichè in tale rinunzia vede l'unico mezzo di acquistare la perfetta tranquillità dell'anima; laddove il moderno, fatto della scienza un fine, cercando il vero pel vero, a costo anche di rendersi infelice, poichè si convince che la verità è irraggiungibile, non può sottrarsi al tormentoso conflitto tra le aspirazioni della sua natura e la realtà degli strumenti insufficienti di cui dispone. L'antico, vedendo che la vita non ha bisogno del sapere, bastandole l'istinto con la sua spontaneità naturale, era contento di avere una ragione per non impacciarsi della scienza sorgente inesauribile di dubbi, d'incertezze e però di tribolazioni; il moderno non sa rinunziare alla ricerca tormentatrice. Particolarmente interessante per questo riguardo la situazione di David Hume, che l'Aliotta rappresenta con molta diligenza e finezza, perchè in lui vede, e a ragione, « il più originale degli scettici moderni », che poi « resta al di fuori di quella corrente mistica, che tanto contribuì a rendere doloroso il dubbio, spingendolo sino al pessimismo » (p. 28).

Ma il valente giovane non s'è accorto che la radice della differenza va ricercata un po' più in là di quell'apparente scetticismo, in cui pare a lui che Pirrone, Enesidemo, Pascal, Leopardi ecc., convengano. Certo, il dubbio è per sè tormentoso; ma chi dubita non è scettico nel senso che questa parola ha nella storia della filosofia. Scettico è chi ha preso un partito, e perciò ha superato il suo dubbio; e, avendolo superato, s'è anche liberato dall'angoscia. L'Aliotta s'avvicina alla verità quando nota che per Hume « v'è un punto in cui comincia a dubitare del suo stesso scetticismo, pensando che un vero scettico non può avere maggior fiducia nei suoi dubbii che nelle sue convinzioni filosofiche. Lo scettico antico almeno *avea tanta fede* nel suo dubbio, da credere che per mezzo di questo

si potesse vivere tranquilli; lo scettico moderno comincia a domandarsi: è possibile vivere dubitando?... Voler dubitare seguendo la ragione, e non poter neppure: è questa la disperazione dello scettico moderno». Sta bene: ma è chiaro che questa alternativa tra il dubbio e il dubbio del dubbio non può essere, data la natura dello spirito, se non l'affare di un istante: perchè arrestarsi al secondo dubbio, per la stessa ragione per cui a piè del primo è nato il secondo, non si potrebbe.

La vera sottomissione della mente alla natura — di cui parlano gli scettici — è la sottomissione della mente alla natura della mente stessa; sottomissione fatale, perchè la mente, come ogni altra cosa, non può essere diversa da se medesima; o se è diversa, è tale in quanto sostanzialmente è pure identica con sè stessa. Sicchè determinarsi pel dubbio si deve, e determinandosi, l'*ἐποχή*, che è la vera situazione dello scettico nel senso rigoroso del termine, è bella e finita. È vecchia osservazione che lo scettico non dovrebbe nè anche aprir bocca: perchè una parola è un giudizio, e quindi un attestato di fede nella ragione. Ora tormentoso è veramente quello stato d'animo in cui ci dibattiamo ogni volta che restiamo irresoluti tra il sì e il no, e si contrabbilanciano nella nostra mente le ragioni pro e contro. Ma il filosofo scettico, antico o moderno che sia, ha superato questo stato d'animo; egli è risoluto per la verità di quel che afferma; agli altri dà torto, ma per la stessa ragione non può non ritenere d'aver ragione lui.

E non vale ricantare, come non si stanca di ripeterci il nostro ottimo Varisco, che si dà torto agli altri non per ciò che essi dicono, ma per la certezza con cui credono di poterlo dire, perchè — è proprio strano che si debba dire questo perchè! — perchè, combattendo la certezza degli altri, l'arma adoperata è la nostra certezza,

la certezza almeno (ci si perdoni il bisticcio, a cui ci costringe questa nuova scolastica) della illegittimità della loro certezza; perchè gli altri non dicono solo quello che dicono, ma dicono anche che è vero quello che dicono, e noi non possiamo pigliarcela con loro e contro quello che dicono, senza avere una ragione di pigliarcela con loro e contro le loro affermazioni: perchè, se non avessimo nessuna ragione, sarebbe molto meglio che ci stessimo in pace noi e lasciassimo stare il prossimo; perchè, infine, c'è l'intolleranza sincera e animosa che nasce dalla fede vera e profonda, e c'è l'intolleranza timida e mascherata che combatte la prima intolleranza per la protervia cocciuta (che è pure una fede) contro le ragioni luminose della fede verace e feconda.

Se il dott. Aliotta avesse visto chiaramente questa fede invitta dello spirito nelle proprie forze anche annidata in fondo allo scetticismo, costretta sì a nutrire in esso un limitato sapere, ma per ciò stesso a infondergli un maggior vigore e una maggior dose di forza nell'affermare se stesso, non si sarebbe punto meravigliato dall'*ἀταραξία* pirronica e dell'ottimismo generale degli antichi scettici: giacchè gli scettici non hanno uno speciale motivo di contro ai dommatici per finire nel pessimismo. Non avrebbe neppure cercato il motivo del pessimismo degli scettici moderni nel loro scetticismo: perchè già lo avrebbe trovato (non gli sembri un paradosso, se non vuol prendere per tale ogni verità) piuttosto nel loro dommatismo. Infatti la concezione mistica ascetica della vita, propria del Pascal, e quella materialista del Leopardi, unite a motivi individuali, alcuni dei quali sfuggono a ogni accertamento storico, furono le vere cagioni della loro visione pessimistica del mondo. E misticismo, ascesi, materialismo non sono conseguenze di disposizioni scettiche dello spirito.

In conclusione: nella storia della filosofia non bisognerebbe parlare di scettici? — La conclusione non è propriamente questa; bensì che lo scetticismo è sempre relativo a una data posizione dommatica; e, appunto per ciò, è sempre strumento di progresso filosofico, come nota bene anche l'Aliotta.

1904.

IV

L'*ETICA* DI SPINOZA

1.

L'*Etica* è il capolavoro di Spinoza, non solo perchè la sua opera più perfetta, ma anche perchè la sola in cui abbia forma sistematica la sua filosofia. La cronologia stessa ricollega l'*Etica* a tutti gli scritti dell'autore, come centro costante del suo pensiero nel periodo della sua attività letteraria. La quale incomincia col *Korte Verhandeling van God, de Mensch, en deszelfs Welstand (Breve trattato di Dio, dell'uomo e della sua felicità)*, in olandese [1], che è, si può dire, il germe, se non il primo abbozzo dell'*Etica*, scritto nel 1660, o al cadere dell'anno avanti [2], e finisce col *Tractatus politicus*, troncato dalla morte, nel quale lo Spinoza, per desiderio de' suoi amici, attendeva a svolgere i principii politici toccati nell'*Etica*. Tra il 1660 e il '77, quando morì,

---

[1] Questo Trattato pubblicato la prima volta dal v. Vloten nel suo *Supplementum Ad B. de Spinozae Opera quae supersunt omnia* (Amsterdam, 1862) fu tradotto in tedesco, in sèguito a una nuova revisione dei due mss. in cui c'è rimasto, e illustrato da CHR. SIGWART, *B. de Spinozas Kurzer Tractat*, Tübingen, 1870.

[2] J. FREUDENTHAL, *Spinoza, Sein Leben u. s. Lehre*, I (Stuttgart, Fromman, 1906) pp. 99, 101-4; cfr. APPUHN, *Notice*, premessa alla sua traduzione, pp. 18-20.

cade la pubblicazione dei due soli libri non postumi dello Spinoza. Nel '63 egli lascia pubblicare da uno scolaro il suo trattato scolastico [1] *Renati des Cartes Principiorum Philosophiae pars I. et II. more geometrico demonstratae* con l' aggiunta dei *Cogitata metaphysica, in quibus difficiliores, quae tam in parte metaphysices generali quam speciali occurrunt, quaestiones breviter explicantur,* ma non senza far avvertire nella prefazione che egli si era limitato ad esporre *meras Cartesii sententias illarumque demonstrationes, prout in illius scriptis reperiuntur, aut quales ex fundamentis ab illo jactis per legitimam consequentiam deduci debebant;* e soggiungere espresse riserve rispetto a taluni problemi fondamentali, che nell'*Etica* avranno infatti soluzioni opposte a quelle di Cartesio [2]. E nel '70 dà alla luce, anonimo, il *Tractatus theologico-politicus,* che è una parentesi o appendice dell'*Etica,* nato dal desiderio di sottrarre la filosofia allo spirito d'intolleranza religiosa destatosi anche in Olanda col prevalere della riforma calvinista e mescolatosi al fermento dei fieri contrasti politici, che laceravano allora quel popolo. Sperava con esso Spinoza di assicurare quella libertà di pensiero che era il bisogno più potente del suo animo [3] e insieme un aspetto essenziale di quella suprema libertà della mente, in cui, secondo l'*Etica,*

---

[1] Scritto ad uso di un giovane che coabitava con lo Sp. a Rijnsburg, e a cui lo Sp. insegnava filosofia: ma poichè sembravagli « nimis adhuc puer et parum sibi constans, et magis novitatis quam veritatis studiosus », pregava Sp. gli amici suoi « ne ipsi meas opiniones communicetis nisi ubi ad maturiorem aetatem pervenerit » *(Lett.* 9). E però, com'egli stesso dice *(Lett.* 13), dettava questa riduzione dei *Principii* cartesiani a questo giovane, « quem meas opiniones aperte docere nolebam ».

[2] Cfr. nella mia edizione dell'*Etica* (Bari, Laterza, 1915) Note I, 33 e II, 23.

[3] Cfr. la celebre lettera del 30 marzo 1673, con cui egli rifiutò l'offertagli cattedra di filosofia ad Heidelberg.

l'uomo s'immedesima intellettualmente con Dio e si compie e chiude il circolo della realtà universale come processo divino.

Aveva appena abbozzato nel *Breve Trattato* il suo pensiero, e già ne riprese a svolgere sistematicamente il sistema, rifacendosi da una trattazione preliminare della teoria del conoscere e del metodo proprio al suo modo d'intendere la filosofia. É infatti della fine del '61 una sua lettera all'amico inglese Enrico Oldenburg, che ci fornisce un'importante notizia del nuovo lavoro al quale attendeva allora il filosofo.

L'Oldenburg gli aveva domandato che cosa egli pensasse della origine delle cose e del loro rapporto con la causa prima; e Spinoza rispondeva: « *De hac re et etiam de emendatione intellectus integrum opusculum composui; in cujus descriptione et emendatione occupatus sum. Sed aliquando ab opere desisto, quia nondum ullum certum habeo consilium circa ejus editionem* ». Esitava, perchè aveva orrore delle risse dei teologi, che si sarebbero probabilmente adombrati di quelle parti della sua operetta dov'egli dimostrava essere creature di Dio molti degli attributi, che essi ascrivono a Dio, e attributi invece talune di quelle che essi considerano come creature; e dove non separava Dio e la natura a quel modo che tutti fanno. Or è stato osservato che il trattato, al quale qui s'allude, non può essere altro che il *De emendatione intellectus*, pubblicato nella forma frammentaria, in cui lo lasciò l'autore, tra le *Opere postume*. Il frammento che ne abbiamo, non contiene se non un abbozzo di gnoseologia e di metodo; ma vi è detto che poi, a suo luogo, vi si sarebbe trattato della natura di Dio, dell'unità dello spirito umano con l'universo, dell'origine della natura, dell'estensione, della conoscenza delle cose particolari e della conoscenza dell'esistenza dedotta dal-

l' essenza: tutta quella dottrina, che l'autore designa nelle note aggiuntevi come *mea philosophia* [1]. E questa sua filosofia, non più esposta nel *De emendatione intellectus*, lasciato a mezzo per le difficoltà, a cui lo Spinoza si trovò innanzi lungo la via per cui s'era incamminato, indirizzata a raggiungere il concetto dell'essenza di Dio partendo dalla critica della cognizione; che era la via percorsa dal Descartes nelle *Meditazioni*, e che lo Spinoza condannerà ripetutamente,[2] come via disperata e senza uscita; questa stessa filosofia, venuto alla chiara coscienza della struttura logica, rigorosamente razionalistica e matematica del proprio pensiero, lo Spinoza si accinse a trattare in quella forma, di cui il Descartes aveva dato un saggio nelle *Ragioni che provano l'esistenza di Dio e la distinzione che è fra lo spirito e il corpo dell'uomo disposte in modo geometrico*, e che egli stesso diede nel 1663 alle prime due parti dei cartesiani *Principii di filosofia*.

Vi si accinse a Rijnsburg, villaggio a poche miglia da Leida, dove il filosofo, per desiderio di tranquillità, si ritirò al principio del 1660 e dimorò fino all'aprile del '63 (tornandovi poi a passare l'inverno l'anno seguente). Quivi cominciò a stendere l'*Etica*, e via via che credeva d'averne ridotto qualche parte a forma conveniente, la comunicava al circolo di fidi amici e discepoli, che aveva lasciati ad Amsterdam ansiosi di seguire ogni progresso del suo pensiero. Il 24 febbraio del '63 il buon Simone de Vries gli scriveva:

Quamvis autem corpora ab invicem tam longe divisa sint, animo tamen saepissime praesens adfuisti meo, praesertim tuis in scriptis cum versor, manibusque ea

[1] FREUDENTHAL, *op. cit.*, p. 108.
[2] Cfr. *Eth.*, I, prop. 10, sch. ult. e mie Note II, 23.

tracto. Sed cum nobis collegis non omnia satis clara appareant (ideoque iterum collegii initium fecimus), neque me tui immemorem esse putes, animum ad hasce litteras scribendas appuli.

Collegium quod attinet, eo instituitur modo: unus (sed suae cuique vices) perlegit, pro suo conceptu explicat, porroque omnia demonstrat, secundum tuarum propositionum seriem ac ordinem; tum si accidat, ut alter alteri satisfacere non possit, operae pretium esse duximus, illud annotare atque ad te scribere, ut, si possibile, nobis clarius reddatur, et duce te contra superstitiose religiosos Christianosque veritatem defendere, tum totius impetum mundi stare possimus.

Avevano consultato l'*Euclide* del Borrelli e altri autori intorno al concetto della definizione, che a loro non riusciva ben chiara; e ora si rivolgevano a Spinoza, poichè negli scrittori veduti avevan trovato opinioni diverse, e non scorgevano netta la distinzione tra assiomi e definizioni. Chiarimenti desideravano altresì sulle definizioni della sostanza e dell'attributo, che formavano allora una definizione sola, nonchè sul principio dello scolio alla 10ª prop. della parte I, che il De Vries cita come 3º scolio della prop. 8ª. E da ultimo egli ringrazia il filosofo degli scritti comunicatigli, che a lui avevan procurato piacere grandissimo: *sed potissimum scholium prop. 19* [1], che pare possa essere [2] quello della prop. 29ª della redazione definitiva.

Al principio, dunque, del '63 buon tratto della prima parte dell'*Etica* era scritto. Ma l'autore doveva esservi attorno fin dall'estate del '61. Abbiamo infatti di allora una risposta dello Spinoza al suo amico inglese Enrico Oldenburg, che poco prima era stato a visitarlo a Rijns-

---

[1] *Lett.* 8 e cfr. *Lett.* 9.

[2] Cfr. FISCHER, *Gesch. d. n. Philos.*, II⁴, *Spinoza*, p. 213.

burg, e Spinoza gli aveva accennati alcuni dei concetti fondamentali della sua filosofia; sui quali l'Oldenburg continuò a pensare, e tornava a chiedergli da lontano spiegazioni. Il filosofo nella risposta, compendiata la sua dottrina intorno alla definizione di Dio, e alla sua esistenza dedotta dalla sua stessa definizione, si restringe a fermare l'attenzione dell'Oldenburg su tre punti: 1° che in natura non vi possono essere due sostanze differenti per tutta la loro essenza; 2° che la sostanza non può esser prodotta, ma è proprio della sua essenza, di esistere; 3° che ogni sostanza dev'essere infinita nel suo genere; parendogli che queste tre proposizioni potessero bastare a indicare la mira a cui tendeva il suo pensiero, purchè si ponesse mente alla sua definizione di Dio come essere che consta di infiniti attributi, ciascuno dei quali infinito nel suo genere. E soggiungeva: *Ut autem haec clare et breviter demonstrarem, nihil melius potui excogitare, nisi ut ea more geometrico probata examini tui ingenii subjicerem; ea itaque hic separatim mitto* [1]. Parole nelle quali gli editori delle *Opere postume* (1677) videro accennato il principio della prima parte dell'*Etica* fino alla 4ª proposizione [2].

Il primo getto delle prime pagine dell'*Etica* risale pertanto all'estate del 1661. Nel '63 quelle pagine, comunicate due anni prima all'Oldenburg, eran diventate il primo nucleo di una trattazione sistematica, che non si potrebbe dire fino a qual punto fosse precisamente arrivata. Ma due anni dopo s'incontrano nel carteggio altri accenni, che fan pensare essere allora la prima redazione dell'opera vicina al termine. Il 13 marzo 1665 lo Spinoza scriveva a Guglielmo v. Blyenbergh:

[1] *Lett.* 2.

[2] *Opera postuma*, p. 398 *n*.

> Per justum namque eum intelligo, qui constanter cupit, ut unusquisque, quod suum est, possideat; quam cupiditatem ego in mea Ethica (necdum edita) in piis ex clara, quam de seipsis et Deo habent, cognitione necessario originem ducere, demonstro [1];

riferendosi evidentemente alle dimostrazioni che seguono rispettivamente alle propp. 35-37 della parte IV. La quale non era allora quarta; poichè nel giugno lo Spinoza a un altro amico poteva dire:

> Quod ad 3am partem nostrae philosophiae attinet, ejus aliquam brevi vel tibi, si translator esse vis, vel amico de Vries mittam. Et quamvis decreveram nihil mittere antequam eam absolverem; tamen, quia praeter sententiam longior evadet, nolo eos nimis diu detinere. Mittam usque ad 80 propositionem circiter [2].

Dove è da notare che questa terza parte non è la terza dell'opera nella sua ultima forma di cui son cinque le parti, ma la terza conta solamente 59 proposizioni; e già s'è veduto che nel marzo era raggiunta quella che è la 37a proposizione della parte IV della nostra *Etica*. Onde è assai probabile che nel primo disegno dell'opera, essa fosse divisa in sole tre parti, e che l'ultima di queste fosse destinata a svolgere tutta la materia degli affetti e del dominio che può acquistare sopra di essi l'intelletto (ossia tutta l'etica propriamente detta) spezzata più tardi in tre parti, perchè riuscita *praeter sententiam longior* [3]. Si noti altresì che la

---

[1] *Lett.* 23.

[2] *Lett.* 28.

[3] Mi accordo in questo col FREUDENTHAL, p. 151. L'APPUHN (SPINOZA, *Ethique, texte latin... trad. nouvelle, notice et notes*, Paris, Garnier, 1909, pp. 9-10), preferisce pensare che fin da principio la parte quinta fosse distinta dalla teoria degli affetti; e che tutte le parti quindi fossero quattro.

propr. 37ª della parte IV va al di là della prop. 80ª ricordata nella lettera del giugno, e che doveva perciò, nell'intervallo tra le date delle due lettere testè citate, essere stata già superata di buon numero di proposizioni; e poichè, a calcolare da quello delle tre parti ultime della nostra *Etica,* dopo la 37ª della parte IV non ne restavano più da dimostrare che 78, è ragionevole congettura [1] che tra quelle già dimostrate prima del giugno e le altre potutevi aggiungere nei mesi successivi, tutta la prima redazione dell'*Etica* potè essere compiuta, o quasi, dentro quell'anno 1665.

Se non che nel settembre o ottobre dello stesso anno lo Spinoza lavorava già al *Trattato teologico-politico* [2]; e non possiamo più dire quando ritornasse sull'*Etica.* Il *Trattato* bensì, pubblicato nel '70, potè essere finito molto prima.

Ma, prima o dopo il '70 che lo Spinoza rimettesse le mani all'opera maggiore, per darle compimento, certo egli, a causa delle persecuzioni suscitategli contro dal *Trattato,* per un pezzo, dopo che ebbe pronta l'*Etica,* non potè pensare a darla alle stampe. Da anni tuttavia ne andavano attorno tra gli amici più fidati parecchie copie manoscritte, quando nel luglio del '75 egli accennò all' Oldenburg il proposito di pubblicarla.

E l'amico subito ad ammonirlo trepidante:

Cum ex responsione tua 5. Julii ad me data intellexerim animo sedere tuo Tractatum illum tuum quinquepartitum publici juris facere, permittas, quaeso, te moneam ex affectus in me tui sinceritate, ne quicquam misceas, quod religiosae virtutis praxin labefactare ullatenus videatur, maxime cum degener et flagitiosa haec

[1] V. Fischer, p. 208.

[2] *Lett.* 30.

aetas nil venetur avidius, quam dogmata ejusmodi, quorum conclusiones grassantibus vitiis patrocinari videantur.

De caetero non renuam aliquot dicti Tractatus exemplaria recipere... Dummodo in potestatem meam tuto pervenerint, nullus dubito, quin commodum mihi futurum sit eos amicis meis hinc inde distribuendi, justumque pro iis pretium consequendi [1].

Lo Spinoza non perciò desistè dal suo proposito; e sulla fine di luglio si recò ad Amsterdam per la stampa del libro, come riscriveva all'Oldenburg:

Quod dum agito, rumor ubique spargebatur librum quendam meum de Deo sub praelo sudare, meque in eo conari ostendere nullum dari Deum: qui quidem rumor a plurimis accipiebatur. Unde quidam theologi (hujus forte rumoris auctores) occasionem cepere de me coram principe et magistratibus conquerendi; stolidi praeterea Cartesiani, quia mihi favere creduntur, ut a se hanc amoverent suspicionem, meas ubique opiniones et scripta detestari non cessabant, nec etiamnum cessant. Haec cum a viris quibusdam fide dignis intellexissem, qui simul affirmabant theologos mihi undique insidiari, editionem, quam parabam, differre statui, donec, quo res evaderet, viderem, et, quod tuum consilium sequerer, tibi significare proposui [2].

Si diede allora a stendere alcune *Annotazioni* al suo *Trattato teologico-politico*; e in queste, nel *Trattato politico,* in un *Compendio di grammatica della lingua ebraica* e in altri minori scritti gli passò quel poco di vita che la tisi ancora gli concesse; poichè il 21 febbraio 1677 morì.

---

[1] *Lett.* 62.
[2] *Lett.* 68.

2.

Nel mese di novembre dello stesso anno, grazie a un generoso di Amsterdam che apprestò il denaro per la stampa ma volle restare anonimo, dai vari esemplari che correvano per le mani degli amici, un gruppo di questi, presso l'editore Giovanni Rieuwertsz, raccolsero in un volume l'*Etica* e altri scritti postumi e il carteggio, premettendovi una prefazione, scritta, pare, da Jarrig Jelles, rivolta principalmente a dimostrare la conformità della dottrina dello Spinoza con la cristiana. Contemporaneamente veniva in luce una traduzione olandese degli stessi scritti, fatta sugli autografi, dal Glazemaker: preziosa agli editori moderni per la luce che da essa riceve nei luoghi più dubbii il testo dell'*Etica* a noi giunto unicamente nella edizione principe [1].

Durante tutto il secolo XVIII dell'*Etica*, raramente letta, non si ebbe altra edizione che questa del 1677. La prima ristampa è quella che ne fece H. E. G. Paulus, teologo di Heidelberg, in una edizione di tutte le opere, venuta in luce a Jena in due volumi nel 1802 e 1803. Seguì a Stuttgart nel 1830 l'edizione di A. Gfroerer (l'editore delle opere latine di G. Bruno, nella stessa collezione): l'una e l'altra superate di gran lunga nel 1843 da quella procurata da Carlo Ermanno Bruder, che in quattro volumetti del Tauchnitz diede accuratissima-

---

[1] Eccone le note bibliografiche: B. D. S. *(sic.)* | *Opera* | *posthuma*, | quorum series post Praefationem | exhibetur | MDCLXXVII: in-4 di pagg. 514 + 35 n. n. contenente l'*Index rerum* + 134 (di cui 22 n. n.) contenenti il *Compendium grammatices linguae Hebraeae*. Precedono 34 pagine n. n. di frontespizio e prefazione. Al *Compendium* segue un elenco speciale degli *Sphalmata in propositionibus Ethices emendanda*, e un elenco generale degli *Sphalmata corrigenda* per tutto il volume.

mente tutte le opere fin allora note. Ma lo stesso lavoro del Bruder col progresso degli studi spinoziani e la scoperta di minori scritti e lettere inedite non bastò più. E nel 1880 il comitato, che s'era costituito all'Aia per la celebrazione del secondo centenario della morte del filosofo, destinò saggiamente il resto del denaro che s'era raccolto in ogni parte del mondo civile per il monumento che sorse quell'anno colà, a una nuova edizione completa e critica delle opere spinoziane. La quale apparve due anni dopo a cura di due insigni studiosi olandesi J. van Vloten e J. P. N. Land in due splendidi volumi [1]. E questa edizione dopo di allora ha fatto testo per l'*Etica*, come per tutti gli altri scritti spinoziani: riprodotta in un'edizione minore, in tre piccoli volumi nel 1895 [2], dove sono incorsi però non pochi errori tipografici. Dei quali venne purgata l'*Etica* in una ristampa separata, fattasi nel 1905 [3], con alcune emendazioni che al testo del 1880 aveva proposte un traduttore olandese, il Gorter, e che il Land aveva già dichiarate accettabili, ma non aveva fatto in tempo a introdurre nell'edizione del 1905 [4].

Traduttori e studiosi degli scritti spinoziani non hanno mancato, pur dopo l'insigne fatica dei due benemeriti olandesi, di arrecare contributi notevoli alla critica del testo, per ciò che concerne l'*Etica;* e vanno per questa parte particolarmente ricordati W. Meijer, il più recente dei traduttori olandesi, e O. Baensch, a cui si deve

---

[1] B. DE SPINOZA, *Opera quotquot reperta sunt*, recognoverunt J. van VLOTEN et G. P. N. LAND, Hagae Comitum, ap. Mart. Nijhoff, 1882; 2 Vol. in-8.

[2] Editio altera, ibid. 1895, 3 voll. in-16: curata dal solo Land.

[3] *Ethica... ex editione Operum quotquot...* seorsum repetita, ibid., 1 vol. in-8.

[4] V. pref. al t. III dell'ed. 1895.

l'ultima e più accurata traduzione tedesca dell'*Etica*. Sulle loro orme ha proceduto Ch. Appuhn, che nel 1909 ha dato una nuova diligente versione francese dell'opera stessa accompagnata dal testo. E un'eccellente raccolta di osservazioni acute e dotte pubblicò a parte nel 1902 il Leopold [1].

Sicchè una nuova edizione dell'*Etica*, che tornando all'edizione principe, tenesse conto oltre che della critica di v. Vloten e Land [2], di tutti questi studi posteriori, ci è parso potesse riuscire non inutile: e questo lavoro abbiamo tentato noi in Italia.

1915.

---

[1] *Ad Spinozae Opera postuma* scripsit D.r J. H. Leopold, Hagae Comitis, Nijhoft, 1902.

[2] Delle quali si può vedere l'elenco quasi completo nell'11a edizione del *Grundriss* dell'Ueberweg bearb. u. hg. v. M. Frischeisen-Köhler.

V

LA FILOSOFIA A NAPOLI DOPO G. B. VICO (1750-1850).

1. Nel 1743 A. Genovesi cominciò a pubblicare in Napoli i suoi *Elementa metaphysicae*. Nel 1744 morì G. B. Vico. Questi aveva avuto due profonde intuizioni fondamentali: una intorno alla potenza costruttiva dello spirito, per cui anticipò il principio di soggettivismo kantiano; l' altra intorno al concetto dell' assoluto come sviluppo nella natura e nel pensiero, per cui anticipò il principio della nuova metafisica dimostrata dalla *Logica* di Hegel. Ne' suoi Elementi di metafisica il Genovesi invece si mostra seguace di un incoerente sincretismo, in cui la monadologia leibniziana s' accoppia con l' empirismo di Locke. Così la tradizione del grande pensiero di Vico è spenta sul nascere, e finita con l' uomo che nella solitaria meditazione del diritto, anzi di tutto lo spirito come vive nella storia, aveva attinto una forza speculativa che lo pose al di sopra e fuori del tempo suo, episodio solenne nella storia del pensiero italiano. Gl' interpetri del pensiero di Vico non furono nè i suoi coetanei, nè i suoi immediati successori nella filosofia italiana in genere e napoletana in ispecie.

La vera interpetrazione cominciò in Germania col Jacobi,[1] dopo Kant, e fu compiuta in Italia in quel fervore di pensiero nuovo, che venne suscitato dall' hegelismo, da Bertrando Spaventa.[2]

2. Tra Vico e Spaventa — i cui primi scritti cadono attorno al 1850, — per tutto un secolo, c' è un' interruzione nello sviluppo dell' idealismo iniziato dalle opere di Vico; nella quale il pensiero napoletano si appropria ed elabora per conto suo la moderna filosofia europea. Questo movimento, che riempie tutto il secolo che va dalla metà del secolo XVIII alla metà del XIX, può essere designato dai nomi dei due pensatori che aprono e chiudono tale periodo, *Dal Genovesi al Galluppi*. E così appunto s' intitola la monografia, nella quale ho cercato d' illustrare tutti gli studi speculativi più notevoli di cotesto periodo.[3]

Può recar meraviglia, che la ricerca sia così limitata dentro i brevi confini di spazio accennati dai nomi stessi del Genovesi e del Galluppi, e corrispondenti ai confini del reame di Napoli. Ma chi ponga mente alle condizioni d' Italia per tutto il tempo del dominio borbonico, alle profonde differenze civili e politiche e letterarie, in una parola, storiche, tra la parte meridionale e il resto della penisola, troverà ovvia e storicamente esatta la linea da me tracciata intorno ai pensatori che ho studiati e

---

[1] Vedi lo scritto *Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung* (1811), in *Werke*, Leipzig. 1816, III, 352. Sul kantismo vichiano cfr. specialmente Tocco, *Descartes jugé par Vico* in *Revue de métaphysique et de morale* del luglio 1896, pp. 568-72, e gli scritti da me citati nel *Discorso* premesso agli *Scritti filosofici* di B. Spaventa, Napoli, 1901, p. lxxv.

[2] Vedi gli *Scritti* cit., pp. lxxxiv lxxxix, 139-45, 303 e segg.

[3] *Studi di letteratura, storia, filosofia*, pubbl. da B. Croce, vol. I (Napoli, Edizione della *Critica*, 1903).

considerati come formanti una speciale serie storica a sè.

3. Pel carattere generale della loro filosofia questi pensatori costituiscono una continuata corrente di empirismo, a cominciare dal Genovesi stesso, in cui ben presto il principio critico dominante nell' empirismo lockiano corrode ogni concetto metafisico, fino ad Ottavio Colecchi (1773 - 1847), filosofo abruzzese pochissimo noto — benchè i suoi scritti consacrati all' interpretazione di Kant, quelli specialmente relativi alla filosofia pratica, possano ancora esser letti con profitto — il quale, pur combattendo la « filosofia dell' esperienza » del Galluppi dal punto di vista del kantismo, insiste tuttavia su talune correzioni ch' ei vorrebbe apportare alla *Critica della ragion pura* in un senso decisamente empirico-oggettivo.

Ma tutti questi empiristi si potrebbero dividere in due generazioni:[1] una di *ideologi* e l' altra di *criticisti;* e tra mezzo a queste un gruppo di seguaci della filosofia scozzese e di eclettici. Tra gl' ideologi scrittori come Melchiorre Delfico (1744 - 1835), Pasquale Borrelli (1782 - 1849) e Francesco Paolo Bozzelli (1786-1864) meritano certamente di esser posti accanto agl' ideologi contemporanei francesi, ai Cabanis, ai Destutt de Tracy, coi quali essi formano quasi una sola famiglia, rispecchiandone spesso il pensiero pur senza ripeterlo. Anzi il Borrelli e il Bozzelli stanno, l' uno per la sua genealogia del pensiero (com' ei chiamava la sua filosofia dello spirito) e per la sua critica di Kant, e l' altro pel suo tentativo di morale intellettualistico-utilitaria, al di sopra dei francesi;

---

[1] Due generazioni, se si bada alla data di pubblicazione delle opere di questi filosofi e al tempo dell' influenza da essi esercitata; giacchè per la nascita due degli ideologi furono più giovani dei criticisti.

il cui valore nondimeno fu giustamente rivendicato nella storia della filosofia dall' ottima monografia del professore F. Picavet su *Les idéologues* pubblicata nel 1891. Una pari rivendicazione in pro dei confratelli italiani vuol essere in parte il mio lavoro, mediante una larga notizia e uno schiarimento delle loro dottrine. Onde ci son rimasti documenti notevolissimi in libri ed opuscoli estremamente rari, nelle riviste del tempo e in manoscritti ancora inediti.

4. In mezzo alle due generazioni alcuni pensatori levano la voce contro le tendenze materialistiche, palesi o nascoste, proprie del pensiero speculativo di questi ideologi, traendo autorità e argomenti dalla filosofia del senso comune del Reid o dall' eclettico spiritualismo del Cousin e della sua scuola. Non hanno nessuna originalità di dottrine: ma con le loro esposizioni e coi loro commenti di molti libri francesi, eco, per quanto fioca, di celebri filosofie europee, valgono a suscitare o promuovere un moto di studi e di partecipazione al lavoro filosofico straniero, onde a poco a poco si ringagliardisce la fibra del pensiero napoletano, e si prepara una scuola di veramente alto e libero filosofare: da cui uscirà l' estetica di Francesco De Sanctis e la metafisica e la storia della filosofia di Bertrando Spaventa. In questa parte la mia monografia studia scrittori mediocri, testimoni di cotesta preparazione al risveglio filosofico posteriore.

5. Nella seconda generazione campeggiano due figure principali: P. Galluppi e O. Colecchi: due kantiani, di cui si può dire che la vita speculativa si consumi tutta nella meditazione del criticismo. Ed entrambi riescono per due vie opposte al medesimo risultato, che è di accettarlo sostanzialmente e di farne penetrare profondamente lo spirito nella filosofia del loro paese. Il Galluppi

combatte sempre, o quasi sempre, un Kant immaginario con le armi del Kant reale; e il Colecchi combatte con le armi stesse un immaginario Galluppi, o almeno un Galluppi che non è il vero, poichè non vede di lui che la dichiarata opposizione al kantismo, e non scorge mai il valore intrinseco delle dottrine da lui professate. Dalla curiosa situazione di questi due pensatori, che genera altre false posizioni nella filosofia italiana successiva, nascono, com'è agevole pensare, due conseguenze: 1° che la scuola dei galluppiani continuerà a combattere Kant e tutta la filosofia tedesca posteriore, sempre meglio conosciuta in grazia dell'influsso francese già accennato; 2° che la scuola del Colecchi e dei tedescheggianti continuerà per un pezzo a disconoscere il vero valore del pensiero del Galluppi e di quella filosofia italiana, che da lui prende le mosse: ossia della rosminiana e giobertiana.

6. Se da queste ricerche si sottrae la parte che concerne il Genovesi e il Galluppi, si può dire che esse scoprano una regione presso che sconosciuta nel campo della filosofia moderna. E poichè anche del Genovesi e del Galluppi questo studio analitico della serie in cui essi rientrano, pone sotto una luce in parte nuova e in parte più chiara il significato e il valore, può pure affermarsi, che l'insieme di queste ricerche colmi una lacuna nella storia della filosofia italiana, anzi della europea. Vico, infatti, e l'interpetrazione di Vico, i due termini al cui intervallo coteste ricerche si riferiscono, non sono due capitoli della storia della filosofia italiana, ma due capitoli della storia della filosofia europea: ed è difetto gravissimo quello che può notarsi in proposito in tutte le recenti storie straniere della filosofia moderna. A. Genovesi, M. Delfico, P. Borrelli, F. P. Bozzelli, P. Galluppi e O. Colecchi sono nomi ai quali, una

volta conosciuti gli scritti a cui sono legati, devesi pur trovare un posto, e non degl' infimi, nel quadro degli ultimi tentativi dell' empirismo naturalistico e materialistico del secolo XVIII e delle feconde discussioni suscitate dalle *Critiche* di Kant in ogni paese civile.

1903.

VI

LA CRITICA DELLA RAGION PURA

1.

Tutta l'attività letteraria di Kant si suole dividere in due periodi principali: di cui l'uno va dal 1746 al '70, e l'altro da questo anno alla morte del filosofo (1804), o, se si vuole, al 1798, data dell'*Antropologia*, l'ultima opera da lui pubblicata. Il 1770 segna il passaggio dal periodo precritico al periodo critico della speculazione kantiana con la dissertazione *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, scritta da Kant per ottenere la cattedra di ordinario di Logica e metafisica nella Università di Koenigsberg.

Gli scritti precedenti si muovono o nell'àmbito della scienza naturale e matematica, di cui il criticismo posteriore doveva ricercare la possibilità e determinare il concetto, o in quello della metafisica leibniziana, di cui il criticismo doveva più tardi dimostrare l'impossibilità. Di questi scritti basterà ricordare i principali:

Pensieri intorno alla vera valutazione delle forze e critica degli argomenti, di cui si son serviti in questa questione Leibniz e altri meccanici (1746). Questo libro porta la data dell'anno in cui fu incominciato a stam-

pare; ma la dedica è del 1747 e il libro pare fosse finito di stampare nel '49.

Storia generale della natura e teoria del cielo, o Saggio intorno alla costituzione e all' origine meccanica del mondo secondo i principii newtoniani (1755).

Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio (1755).

Metaphysicae cum geometria junctae usus in Philosophia naturali, cuius specimen I continet Monadologiam physicam (1756).

Nuove osservazioni sulla spiegazione dei venti (1756).

Nuova teoria del movimento e della quiete (1758).

Saggio di alcune osservazioni intorno all' ottimismo (1759).

La falsa sottigliezza delle quattro figure sillogistiche (1762).

Tentativo d' introdurre il concetto delle quantità negative in filosofia (1763).

L' unico possibile argomento dell' esistenza di Dio (1763).

Ricerche sulla evidenza dei principii della teologia naturale e della morale (1764).

Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime (1794).

Sogni d' un visionario spiegati coi sogni della metafisica (1764).

Del primo principio delle differenze nelle regioni dello spazio (1768).

Nell' uno o nell' altro di questi scritti lo storico della genesi del pensiero kantiano scorge le tendenze e i germi del criticismo; ma questo nasce, si può dire, nella Dissertazione del 1770: dove Kant si stacca dalla filosofia leibniziana, distinguendo nettamente la conoscenza sensibile dalla conoscenza intellettuale: quella dei fenomeni, questa dei noumeni; e abbozzando, rispetto alla prima, quell' Estetica trascendentale, che sarà

la prima parte e il fondamento della *Critica della Ragion pura:* mostrando, cioè, come ogni conoscenza sensibile risulta dalla materia, o sensazione che presuppone la presenza di qualche cosa di sensibile, e dalla forma, onde la mente umana coordina e unifica nello spazio e nel tempo il molteplice della sensazione, per dar luogo alle conoscenze particolari, che l' intelletto, nel suo uso logico, elabora in concetti comuni e leggi generali, costituendo la vera e propria esperienza. Dall' uso logico si distingue bensì l' uso reale dell' intelletto; il quale non serve più alla elaborazione concettuale della conoscenza sensibile, bensì alla produzione d' una conoscenza nuova, indipendente dall' esperienza: la metafisica, che è la dottrina del puro intelletto o delle idee pure (« possibilità, esistenza, necessità, sostanza, causa ecc. coi loro contrari e correlati »): le quali non derivano dall' esperienza, anzi costituiscono la natura stessa dell' intelletto puro, e quindi le sue leggi necessarie operanti inconsapevolmente nello stesso uso logico per la costituzione dell' esperienza. Questa dottrina delle idee pure, o intellezione reale, dà la conoscenza delle cose in sè o dei noumeni, il cui principio è Dio.

L' intelletto puro è, insomma, nel suo uso reale, la ragion pura, di cui si occuperà la critica posteriore: e la possibilità o meno della sua intellezione reale (per la quale, fin dal 1770, Kant vede che si richiederebbe un' intuizione intellettuale analoga a quella sensibile, che fornisce la materia prima della esperienza), resta il problema, su cui Kant si travaglierà per un intero ventennio: e la cui soluzione, iniziata nel 1781 con la *Critica della Ragion pura,* si compie nel 1790 con la *Critica del Giudizio.* Tra queste due critiche si collochi la *Critica della Ragion pratica* (1788): e si ha la tri-

logia del criticismo kantiano; della quale i *Prolegomeni a ogni futura metafisica che potrà presentarsi come scienza* (1783), la *Fondazione della metafisica dei costumi* (1785), i *Principii metafisici della fisica*, la polemica con l'Eberhard *Intorno a una nuova scoperta, secondo la quale ogni nuova critica della ragion pura sarebbe resa inutile da una più antica* (1790), la *Religione dentro i limiti della semplice ragione* (1793), i *Principii metafisici della dottrina del diritto* con i *Principii metafisici della dottrina della virtù* (1797), la già ricordata *Antropologia*, con altri scritti minori e postumi, sono rimaneggiamenti parziali, chiarimenti, appendici, svolgimenti particolari; i quali non aggiungono, per altro, nè modificano alcuna parte sostanziale del pensiero esposto nella detta trilogia.

Nella quale trilogia si spezza per così dire, e si riorganizza, integrandosi, il pensiero della Dissertazione del 1770. In questa Dissertazione, la scienza è scienza del mondo sensibile e scienza del mondo intelligibile: esperienza e metafisica. La *Critica della Ragion pura* è la dimostrazione dell'impossibilità della metafisica, e della necessità di limitare la scienza al mondo sensibile. La *Critica della Ragion pratica* è, invece, la dimostrazione dell'impossibilità d'intendere lo spirito (etico), in quanto libertà, dal punto di vista dell'esperienza, ossia con la scienza garantita dalla prima *Critica*: quindi, della necessità di una scienza a sè dell'intelligibile in quanto spirito. Donde una dualità di esperienza e metafisica, analoga a quella posta nella Dissertazione del 1770: ma con la differenza, che in questa Dissertazione la vera scienza del Kant è la metafisica, e qui, invece, è la esperienza: lì, al contrario, la vera realtà è quella del mondo sensibile o della natura, qui quella del mondo intelligibile o dello spirito. Via via, si può dire, che a

Kant si disfà tra mano la scienza del noumeno, gli cresce il desiderio di questo, e il senso profondo della sua realtà. Donde il bisogno di una conciliazione tra il concetto di questa realtà, che è libertà e fine, e quella scienza, che si fonda sulla negazione del fine e della libertà. Bisogno, che il Kant procura di soddisfare con la *Critica del Giudizio*, dove il giudizio riflesso sulla natura, oggetto della scienza, dà al filosofo come una seconda vista, la quale scorge al di sotto del meccanismo una finalità necessaria all' intelligenza della natura, e solleva tutta la realtà, da un punto di vista regolativo e cioè spirituale, al piano dello spirito.

2.

Non aveva, si può dire, pubblicato la dissertazione *De mundi sensibilis*, e già Kant ne ripigliava il problema, e s' accingeva alla *Critica della Ragion pura*. In una lettera, infatti, del 7 giugno 1771 all' amico e scolaro Marco Herz dà notizia di un lavoro, a cui attendeva, dal titolo: *I limiti della sensibilità e della ragione;* il quale doveva non solo trattare dei concetti fondamentali e delle leggi concernenti il mondo sensibile, ma contenere altresì « un abbozzo di quel che costituisce la natura della dottrina del gusto, della metafisica e della morale »; poichè gli sembrava di grande utilità, non soltanto per la filosofia, ma anche pei fini più importanti dell' umanità in generale, che si sappia distinguere bene tra ciò che appartiene alla natura della facoltà nostra conoscitiva e ciò che spetta alla natura degli oggetti; e che si conosca esattamente « ciò che riposa sui principii soggettivi dei poteri dell' anima umana, non solo del senso, ma dello stesso intelletto ».[1]

[1] Vedi KANT, *Briefwechsel*, in *Gesammelte Schr.* hg. v. d. k. preuss. Ak. d. Wiss. zu Berlin, Bd. X, p. 117.

I diversi problemi fondamentali — osserva a proposito di questa lettera il Fischer[1] — sono raccolti qui tutti insieme nel disegno d'una sola opera, che avrebbe abbracciato così la materia di tutte le tre Critiche.

Ma, ben presto, dalla nebulosa si cominciò a staccare, com'era naturale, e a pigliar corpo la questione fondamentale: la teoretica. In una importantissima lettera, del 21 febbraio 1772, Kant scrive allo stesso Herz: « Percorrendo col pensiero la parte teoretica in tutta la sua estensione nei rapporti reciproci de' vari elementi tra loro, mi sono accorto, che a me manca tuttavia qualcosa d'essenziale, a cui, come gli altri, nè anche io, nel corso delle mie ricerche metafisiche, avevo posto mai attenzione, e che in realtà è la chiave di tutto il segreto della metafisica rimasta finora un mistero. Io, cioè, mi sono chiesto: su quale base è fondato il rapporto di ciò, che si dice in noi rappresentazione, con l'oggetto? ».[2] Questo rapporto non si spiega per via naturale, considerando i nostri concetti come cause o come effetti degli oggetti. La spiegazione sovrannaturale suppone un'illuminazione divina (Platone, Malebranche) o un'armonia prestabilita (Leibniz), e si rifugia in ambo i casi nell'intervento divino. « Se non che, il *Deus ex machina*, per la determinazione dell'origine e del valore delle nostre conoscenze, è ciò che di più assurdo si possa soltanto pensare, e oltre al circolo fallace, che importa nella concatenazione logica delle nostre idee, ha lo svantaggio di venire in aiuto al fantasticare delle chimere divote e sofistiche ». La sua ricerca quindi s'indirizza alle « fonti della conoscenza intellettuale » per determinare la natura e i

---

[1] *I. Kant (Gesch. d. n. Philos.* Bd. IV), I, 72.
[2] *Briefw.*, X, 124.

limiti della metafisica. « Ora sono in grado di fornire una critica della ragion pura, contenente la natura della conoscenza, sì teoretica che pratica, in quanto semplicemente intellettuale: di cui prima elaborerò la prima parte circa le fonti della metafisica, i suoi metodi e limiti; e la pubblicherò forse fra tre mesi ».[1]

In questa lettera apparisce la prima volta il titolo della prima e maggiore *Critica*, concepita tuttavia come un sol tutto con la seconda. Ma della prima si comincia già a vedere anche l' indipendenza dalla seconda nel disegno dell' autore, dove ne accenna il contenuto, dicendo che essa comprenderebbe « una critica, una disciplina, un canone e una architettonica della ragion pura »: che sono, infatti, le principali sezioni della *Critica della Ragion pura*.

Pure, trascorsero più di tre mesi e di tre anni prima che l' opera fosse scritta. Lo stato della salute, molto cagionevole, e la difficoltà delle analisi laboriose richieste sopra tutto dall'Analitica trascendentale, obbligarono Kant a lavorarvi attorno ben dieci anni: durante i quali non pubblicò se non piccoli scritti di nessun interesse per la sua filosofia critica: una recensione d' uno scritto *Sulla differenza di struttura tra le bestie e gli uomini* (1771), una dissertazione *Delle diverse razze umane* (1775) e tre articoli pedagogici sul *Filantropino* del Basedow (1776, 77, 78).

Nè la redazione dell' opera procedeva a passo a passo col tempo. Anzi, è fuor di dubbio, che essa prese nel pensiero di Kant la sua forma definitiva solo negli ultimi anni, o, meglio, negli ultimi mesi di questo faticoso periodo d' incubazione. In una lettera, scritta il 5 aprile 1778, all' Herz, Kant fa conto ancora di poter

[1] X, 126.

pubblicare tra pochi mesi la « promessa operetta »; e scrive al suo corrispondente: « Le cause del ritardo per un lavoro, che ammonterà a un numero di fogli non grande, spero vorrà un giorno trovarle giustificate per la natura della cosa e dello stesso disegno propostomi ». L'operetta, a ogni modo, tra pochi mesi sarebbe stata stampata.

L'operetta, invece, divenne un'opera, e non fu pronta per la stampa se non verso la fine del 1780. L'editore Hartknoch di Riga, per l'intromissione di Hamann, il 9 settembre aveva offerto a Kant di stampare la sua opera;[1] e dalle lettere dello stesso Hamann sappiamo, che nel dicembre essa era in corso di stampa. Il 6 aprile 1781 Hamann ricevette i primi trenta fogli: e nel maggio, i diciotto seguenti; onde, quattro giorni dopo, scriveva a Herder: « Un libro così corpulento non è proporzionato nè alla statura dell'autore nè al concetto della ragion pura, che egli contrappone alla pigra = alla mia ». E dovette aspettare altre sei settimane per avere tutto il resto con la fine e col principio del libro: e gli ultimi giorni di luglio per ricevere dalla mano del filosofo l'esemplare a lui dedicato.

L'operetta, dunque, di tre anni prima riuscì un grosso volume, il cui numero di fogli supera due alfabeti. Segno evidente, che l'opera pubblicata non solo non era scritta intorno alla metà del 1778; ma allora l'autore non poteva nè anche calcolare quali proporzioni essa avrebbe assunte. Non si tratta, come dice il Fischer, di lavoro di lima e di semplici ampliamenti, che Kant potè fare nel ricopiare in pulito il suo manoscritto: ma della vera e propria stesura definitiva, in cui fuse certamente vari materiali preparati prima

---

[1] Vedi la sua lettera in KANT, *Briefwechsel*, X, 243.

intorno alle singole parti. E bisogna pertanto intendere alla lettera quello che Kant dice al Mendelssohn nella lettera del 18 agosto 1783; dove, scusandosi delle oscurità della *Critica,* se ne dice dolente, ma non meravigliato: giacchè, egli aggiunge, « menai a termine il prodotto della riflessione di uno spazio di tempo di almeno 12 anni, in 4 o 5 mesi circa, quasi di volo, benchè ponendo una grande attenzione al contenuto, ma con poca cura della forma e di quanto occorre per esser facilmente inteso dal lettore ».[1]

Sicchè la *Critica della Ragion pura* fu stesa nella prima metà del 1780,[2] dopo un' aspra meditazione di molti anni, durante la quale parve spesso all' autore di esser sul punto di acquistare un' idea chiara e definitiva di tutte le parti della sua opera; ma ancora a mezzo il 1778 s' ingannava, e doveva tuttavia lavorarvi ancora un pezzo.

3.

La prima edizione della *Critica,* dunque, vide la luce a Riga, presso l' editore Johann Friedrich Hartknoch nel 1781, in un volume di pp. xxiv-856 pagine in-8.° Nei primi mesi del 1786 era esaurita; e, nel marzo di quell' anno, Kant si accingeva a una revisione del testo, per la nuova edizione, che venne fuori nel giugno[3]

---

[1] KANT, *Briefw.*, X, 323. Cfr. FISCHER, *o. c.*, I, 74-8.

[2] Altri crede che la redazione ultima sia da assegnare agli ultimi mesi del 1779 tra il maggio e il settembre: ma la lettera al Mendelssohn mi pare perentoria. V. l'Intr. di H. ADICKES alla sua ed. della *Kr., d. r. V.* Berlin, Meyer n. Muller, 1889 con la recensione del VAIHINGER nell'*Arch. f. Gesch. d. Phil.*, IV, 724-29 e principalmente B. ERDMANN, Einl. in KANT, *Krit. d. r. V. erste Aufl.*, in *Gesamm Scher.* hg. v. d. K. preuss. Ak. d. Wiss., IV. (Berlin, Reimer, 1903, pagine 569-87.

[3] V. B. ERDMANN, Einl. in KANT, *Krit. d. r. V. zw Aufl. 1787*, in *Gesamm-Schr.* hg. v. der k. preuss. Ak. der Wissensch. I Abth; *Werke*, III Bd. (Berlin, Reimer, 1904), p. 558.

dell'anno dopo come *hin und wieder verbesserte* (qua e là migliorata) in un volume di pp. XLIV-884, presso lo stesso Hartknoch.

Quali miglioramenti Kant intese introdurre nel suo libro, lo dice egli stesso nella prefazione alla nuova edizione (trad. ital. cit., I, 33 ss.); nè è di questo luogo entrare a discutere della questione tanto dibattuta, dal Jacobi e dallo Schopenhauer a B. Erdmann e al Fischer, intorno al valore delle differenze tra le due edizioni. Anche nella traduzione italiana, a cui il presente scritto servì di prefazione, tutte queste differenze si possono studiare e giudicare direttamente. Esse, oltre a leggiere variazioni verbali, consistono in ampliamenti e accorciamenti, aggiunte e soppressioni. Sono ampliate nella seconda edizione l' Introduzione e alcune parti dell' Estetica trascendentale; la Deduzione dei concetti puri dell' intelletto è rifatta interamente; parzialmente, il capitolo « Del principio della distinzione di tutti gli oggetti in generale in fenomeni e noumeni ». Nell'Analitica dei principii è aggiunta la « Confutazione dell' idealismo » e l' « Osservazione generale sul sistema dei principii »; rifatto e abbreviato assai è il capitolo dei « Paralogismi della ragion pura ». Le differenze più importanti sono quattro: 1) la nuova forma data alla Deduzione dei concetti puri dell' intelletto: 2) e alla teoria della distinzione dei fenomeni e dei noumeni; 3) l' aggiunta della Confutazione dell' idealismo; 4) i tagli nei Paralogismi della ragion pura. La sostanza di queste differenze, variamente giudicata secondo le tendenze diverse dei critici, si può certamente riassumere nello sforzo fatto da Kant, — dopo l' interpetrazione berkeleiana, che fu data generalmente della prima edizione della *Critica,* — per sfuggire alle spire dell' idealismo e fondare l' affermazione della cosa in sè. Ma è del pari

incontestabile, che, se Kant dai giudizi sulla prima edizione fu indotto a scrivere i *Prolegomeni* e a concentrare nella nuova edizione della *Critica* il suo pensiero sul bisogno che sentiva fortissimo di non finire nell' idealismo, questo bisogno c' era in lui anche prima, fin dalla Dissertazione del '70, dove pure si parla del principio del fenomeno collocato fuori del fenomeno. Era la posizione storica di Kant, come di Jacobi e di quanti allora toglievano il problema da Hume.

E la seconda edizione fu sempre riprodotta in tutte le successive fino a quella del Rosenkranz (nel 2.° volume delle opere complete di Kant, raccolte da lui e dallo Schubert) nel 1838: ossia nella terza (Riga, 1790), nella quarta (ivi, 1794), nella quinta (Lipsia, 1799) e nelle due postume: la sesta e la settima (Lipsia, 1818 e 1828). Nel 1815, il Jacobi, nel suo scritto *Sull' idealismo trascendentale*,[1] lamentando nella seconda edizione la mancanza di alcuni passi della prima assai importanti per l' intelligenza dell' idealismo kantiano, notava che la prima edizione si era allora resa assai rara e si vedeva solo nelle biblioteche pubbliche e nelle grandi librerie private. Lo Schopenhauer nella « Critica della filosofia kantiana », aggiunta alla sua opera principale, nel 1819, appoggiava la sua critica della cosa in sè, contraddittoriamente fondata da Kant nel principio di causa non applicabile se non ai fenomeni, sulla seconda edizione; e, quando più tardi potè leggere la prima, e non vi trovò tale contraddizione e quell' orrore ingiustificabile che vedeva nella seconda per l' idealismo radicale di Berkeley, trattò questa ultima come un « testo mutilato, corrotto e in certo modo non autentico » : peggioramento senile della mente kantiana; e documento atto

---

[1] JACOBI, *Sämmtl. WW.*, II, 291 sgg.

a spiegare perchè a Kant era successo il periodo dell'incomprensione di Kant. Egli indusse il Rosenkranz nel 1838 a riprodurre per la prima volta la edizione del 1781, come la vera Critica genuina, scrivendogli tre lettere, di una delle quali il Rosenkranz diede un estratto nella prefazione al suo volume.[1] Il Rosenkranz bensì riprodusse accortamente in XXVIII Supplementi le principali varianti della seconda edizione.

Contemporaneamente al Rosenkranz, una collezione completa degli scritti di Kant fu curata dall'Hartenstein (1838), da lui stesso ripubblicata trent'anni più tardi (1867-68); e questi, all'incontro, messo a fondamento il testo del 1787, diede in nota le minori varianti del 1781, e in appendice le due più lunghe, intorno alla Deduzione dei concetti puri dell'intelletto e ai Paralogismi. E questa sua edizione riprodusse a parte nel 1853 e nel '68; quando uscì anche quella del Kirchmann (nella sua *Philosophische Bibliothek*) con lo stesso metodo.[2] Una nuova collazione più accurata dei due testi si ebbe nel 1877 per opera del Kehrbach,[3] e nel 1878 dell'Erdmann,[4] il primo dei quali si attenne al criterio del Rosenkranz, il secondo a quello dell'Hartenstein: ma raccolsero entrambi tutte le minime varianti. Da quella dell'Erdmann, di cui nel 1884 fu fatta una terza edizione in più luoghi migliorata, si sono

---

[1] V. anche SCHOPENHAUER *Die Welt als Wille u. Vorst.*, tr. fr. II, 25. Le tre lettere scritte al Rosenkranz sono state poi pubblicate dal REICKE nell'*Altpreussiche Monatschrift*, XXVI (1889), 310 sgg.

[2] Di questa è uscita un'ottava ediz. riveduta da Th. Valentiner (Leipzig, 1906).

[3] *K. d. r. V.* Text der Ausg. von 1781 mit Beifügung sämmtl. Abweichungen der Ausg. von 1787 hg. v. D. K. KEHRBACH, Leipzig, Reclam, 1877 (2.a ed. migliorata 1878). Numm. 851-55 della « Universal-Bibliothek ».

[4] Leipzig, 1878; 3. ed. stereotipa « mehrfach verbesserte » ivi, 1884.

rifatti l'Adickes per la sua edizione annotata (1889) e il Vorländer per la sua, assai pregevole, curata nel 1899 per la *Bibliothek der Gesammtlitteratur* di Hendel, ornata di un' introduzione storica e d' un utilissimo indice di persone e di cose, che riesce un glossario veramente prezioso della terminologia kantiana nella *Critica*.[1] Ma nel 1900 l' Erdmann, rifacendo per la quinta volta la sua edizione, avvertì[2] che tutti gli editori (lui compreso), dal Rosenkranz in poi, avevano seguito a occhi chiusi la tradizione cominciata col Jacobi e collo Schopenhauer, che tutte le edizioni originali, dalla terza alla settima, riproducessero letteralmente la seconda; il che è falso, perchè un attento esame dimostra invece, che ogni edizione, dopo la terza, si fonda su quella immediatamente precedente; la sesta quindi sulla quinta, accogliendo senza criterio tutte le correzioni nel 1795 arbitrariamente proposte pel testo di Kant da un dottor Grillo, e già passate nella quinta. A causa di un altro errore, per cui si credeva che alla quinta, come ultima edizione uscita vivente Kant, fosse da attribuire una speciale importanza, il Rosenkranz e l' Hartenstein, pel testo della seconda edizione, attinsero alla quinta, che aveva aggiunti i suoi difetti a quelli della terza e della quarta. Il Kirchmann poi avrebbe riprodotto l' edizione ultima Hartenstein; l'Adickes, per lo più, il testo della quinta; e lo stesso testo, in più punti, anche il Vorländer. L' Erdmann, pertanto, rifacendo a parte la storia del testo, dimostrata la necessità di cercare nell' edizione del 1787 il testo genuino

---

[1] Una rist. della 2. edizione, con un' intr. sulla vita e le opere di Kant, è quella di ZIMMERMANN, Leipzig. und Wien, Meiers Bibliograph. Institut, 1890.

[2] I. KANT *K. d. r. V.*, hg., v. B. Erdmann: fünfte durchgängig revidirte Aufl. Berlin, Reime, 1900.

di Kant,[1] diede una nuova edizione più esatta della *Critica*, ancora perfezionata più tardi in quella da lui stesso curata per la collezione delle opere complete di Kant, pubblicata dalla R. Accademia prussiana delle scienze. Ma in questa collezione il testo del 1781 (fino al capitolo dei *Paralogismi* incluso) e quello nel 1787 sono riprodotti separatamente, non senza avvertire via via, a piè del secondo, dove occorrono, le differenze dal primo.

Più utili, senza dubbio, le edizioni comuni, complessive, che mettono a riscontro i due testi. Ma a torto l' uno o l' altro dei vari editori ha creduto, che il giudizio comparativo intorno al valore dottrinale delle due edizioni dovesse servire di base alla scelta del testo da porre a fondamento della propria. L' editore non deve giudicare, ma presentare nella forma più schietta e genuina l' opera da giudicare: far opera di filologo e non di filosofo. Pure, movendo da un criterio filologico il Kehrbach e l' Erdmann, come s' è visto, han creduto di dover giungere a conclusioni opposte: parendo al primo, che un' edizione complessiva della *Critica*, nella prima e nella seconda sua forma, dovesse porre nel testo l' edizione principe del 1781, rappresentante la forma originaria, della quale poi le varianti dell' edizione successiva rappresenterebbero nelle note e nell' appendice il posteriore processo di rielaborazione del pensiero kantiano; e parendo, per contro, al secondo, che la seconda redazione rappresenti, secondo la mente dello stesso Kant, la vera forma dell' opera sua; la forma, in cui l' opera fu letta sempre durante i primi cinquant' anni, ossia durante tutto quel periodo

---

[1] V. B. ERDMANN, *Beitr. z. Gesch. u. Revision des Texts Kritik der reinen Vern.*, Anhang zur fünfte Aufl. cit. Berlin, Reimer, 1900.

della filosofia classica, di cui la *Critica* segna l'inizio.[1] Ora, è evidente che entrambi questi punti di vista sono egualmente ragionevoli e accettabili; e non c'è una ragione per preferire in maniera assoluta un metodo all'altro. L'importante è che, in un modo o nell'altro, si renda possibile lo studio di tutte le differenze tra le due edizioni fondamentali. Ciò che non pare a niun patto accettabile filologicamente, è il partito adottato dagli ultimi traduttori francesi; i quali dànno nel testo l'edizione 1781 con tutte le aggiunte dell'edizione 1787, ma pongono in nota i rifacimenti, che nella seconda corrono parallelamente ai rispettivi luoghi della prima edizione: costituendo così arbitrariamente un testo, che non è nè quello della prima edizione nè quello della seconda.[2]

La questione del testo di Kant ha dato anche da fare a causa della scorrezione tipografica delle edizioni curate dallo stesso Kant. E ne è nata una ricca letteratura di recensioni, che ora emendano errori evidenti, ora propongono congetture più o meno dubbie. Fin dal 1794, nel libro del Mellin *Marginalien und Register zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, si dava un lungo elenco degli errori di stampa della *Critica;* e un altro lungo indice ne aggiungeva l'anno appresso il dott. Grillo nel *Philosophischen Anzeiger der Annalen der Philosophie u. der philos. Geister*, con ag-

---

[1] V. ERDMANN, Vorr. alla 3. edizione della sua *Kants Kritik* ecc. e KEHRBACH, *Replik gegen des Hern. Privatdocentes B. Erdmanns Recension meiner Ausgabe der Kants Kr. d. r. V.; zugleich eine kurze Charakteristik des allerneuesten Studiums der sogenannt. Kantphilologie*, in *Zeitschr. f. Phil. u. phil. Krit.* Bd. LXXII.

[2] A torto dicono di aver seguito la « disposition adoptée par B. Erdmann dans sa cinquième édition » (p. XXII). Perchè nella 5. ed. l'Erdmann mette tutto da una parte, sopra, il testo della seconda edizione, e sotto soltanto le varianti della prima.

giunte del Meyer. Ma la critica del testo ebbe un grande impulso dalla *Kantphilologie,* che s' accompagnò al fiorire del neokantismo nella seconda metà del secolo XIX. Si cominciò nel 1877 con alcune *Textkritische Bemerkungen* di Ant. Leclair, con le recensioni del Kehrbach e dell' Erdmann nelle loro edizioni; continuò il Vaihinger nel suo *Commentario della Critica;* e il Vaihinger stesso, il Wille e il Riehl, lo stesso Vorländer e l' Erdmann vi attesero con lunga pazienza ed acume. Frutto della stessa *Kantphilologie,* utile soltanto a chiarimenti meramente verbali del testo, sono le note marginali di Kant a un suo esemplare della *Critica,* pubblicate dall' Erdmann nel 1881.

1909.

VII

FENOMENI E NOUMENI

Tra le conclusioni del suo *Saggio filosofico sulla critica della conoscenza* il nostro vecchio Galluppi, ora così trascurato ma ancora così poco inteso, e anche così poco conosciuto, credette di porre anche questa: « I corpi non sono tali quali a noi si manifestano » [1]. Affermazione esorbitante, a mio avviso, dai limiti del criticismo, perchè riesce a creare un dualismo insuperabile tra le cose quali sono in se stesse e le cose quali appariscono a noi: dualismo, che chiude la via a ogni unificazione del reale in un concetto trascendentale, quale è data in Kant dalla *Critica della Ragion pratica* e da quella del *Giudizio* mediante il concetto della libertà. Kant, infatti, per lasciarsi aperta una via a questa speculazione teologica, nella *Critica di Ragion pura* si guarda bene dal pregiudicare la questione del rapporto metafisico fra fenomeno e noumeno; e già lo stesso rapporto gnoseologico, in cui li concepisce gli toglie ogni possibilità di confronto tra i due termini metafisicamente considerati.

Per queste ragioni, che mi parevano troppo ovvie perchè non si avessero a sottintendere, in un mio studio

[1] *Saggio*, lib. IV, cap. X, § 100.

sul filosofo calabrese, stimai opportuno di commentare brevemente la proposizione sopra riferita dicendo: « Questo, in verità, è un po' più di quel che sostiene Kant: pel quale, se il noumeno va distinto dal fenomeno, appunto perchè ignoto, non si può dire che differisca dal fenomeno stesso. Differirà? non differirà? Se a queste domande si desse una risposta, non si avrebbe più un noumeno » [1].

Ma un autorevole giudizio sul mio libro mi ammonisce che questo dire « che del noumeno kantiano non si può certamente affermare che esso differisca dal fenomeno [2], contraddice alla significazione del sistema kantiano, quale si rivela nella *Critica della Ragion pura* (specialmente nell'estetica e nella dialettica trascendentale) e nella *Critica della Ragion pratica* » [3]. Ora sarebbe forse da discutere il valore di questo metodo che giudica erronea l'interpretazione d'un punto speciale d'una dottrina solo perchè ne vien fuori un concetto che contraddice o par contraddica alla significazione generale del sistema. Giacchè non di rado avviene che si scambii per significazione generale del sistema una nostra idea anticipata, difforme in realtà da questo o da quello dei singoli punti d'una dottrina. Ma, ad ogni modo, questo concetto del rapporto tra fenomeno e noumeno è troppo

---

[1] *Dal Genovesi al Galluppi*, Ricerche storiche, Napoli, ed. della « Critica », 1903, p. 249.

[2] Non dissi e non avrei detto così, perchè sarebbe inesatto, facendo supporre che manchi solo la certezza, ossia la possibilità d'un giudizio assertorio, laddove manca già la possibilità anche d'un giudizio problematico circa, non l'essere (il *dass*), ma il contenuto (il *was*), del noumeno.

[3] Vedi la *Relazione del concorso ai due premi del Ministero della P. I. per le scienze filosofiche e sociali* dei commissari T. Canonico, F. Masci e F. Filomusi Guelfi (relatore) nel *Rendic. dell'adunanza solenne del 5 giugno 1904 della R. Accad. dei Lincei*, Roma, 1904, p. 156.

importante per l'intendimento di Kant, e merita che si chiarisca attenendosi strettamente alle espressioni testuali di Kant, anzi che rimandando vagamente al concetto generale che noi possiamo avere del kantismo.

E, prima di tutto, bisogna mettere da parte la *Critica della Ragion pratica*, per non confondere due ordini di idee, che, secondo Kant, bisogna tenere bene distinti, e nella cui distinzione appunto consiste, vorrei dire anch'io, la significazione generale del criticismo. Chi non sa che la ragion pratica impenna le ali ai più alti voli metafisici attraverso il regno imperscrutabile del noumeno, e che la critica invece consiste appunto nella dimostrazione della vanità teoretica d'ogni tentativo che si faccia di ficcare lo sguardo in quell' imperscrutabile? L'inesorabile noumeno della ragion teoretica s'arrende alle fervide richieste della ragion pratica; ma arrendendosi, naturalmente, si trasforma; non è più quel noumeno che, rinserrata la scienza nei cancelli dell'esperienza, ne garentiva per altro, dentro di essi, la validità; anzi, lasciando libera la ragione di spaziare al di là del sensibile retto dalle categorie, non risponde più del valore teoretico de' risultati a cui ella potrà pervenire. Tutto ciò è troppo noto perchè ci sia bisogno di insistervi. Nè, d'altra parte, nel citato luogo del mio studio sul Galluppi, io potevo parlare d' altro noumeno che non fosse quello della *Critica della Ragion pura*.

Ora, che per Kant una differenza tra fenomeno e noumeno ci sia, chi può ignorarlo? Basterebbe conoscere soltanto il titolo di quel capo dell'Analitica dei Principii, che appunto s'intitola: *Fenomeni e noumeni*. E che siano due cose diverse, mi pare averlo detto anch'io abbastanza chiaramente in quel punto stesso del mio libro. Ma la questione non è questa. Bisogna vedere che specie di differenza sia questa tra il noumeno e il fenomeno.

Perchè la mia osservazione fosse inesatta bisognerebbe che la dottrina kantiana assegnasse o potesse assegnare — nei limiti, ripeto, della ragion teoretica — una qualsiasi determinazione positiva del contenuto del noumeno. La dottrina kantiana, invece, non solo non l'assegna, ma non la può assegnare. Per questo riguardo è chiarissima, e non ammette dubbiezze d' interpretazione.

Nella prima edizione della *Critica* Kant aveva detto:

> La sensibilità, e così il suo campo, cioè il campo delle apparenze, è limitata dall'intelletto in guisa che essa non riguarda le cose in se stesse, ma soltanto il modo onde le cose possono apparire alla nostra natura soggettiva. Questo è stato il risultato di tutta l'Estetica trascendentale: e già dal concetto di apparenza in generale segue naturalmente che debba significare un suo qualche cosa che in sè non è apparenza, perchè una apparenza non può essere niente per sè stessa e fuori della nostra attività rappresentativa; sicchè, se non ne deve venire un circolo perpetuo, la parola apparenza indica già una relazione con qualche cosa, la cui immediata rappresentazione è veramente sensibile, ma che in se stesso, anche senza questa costituzione della nostra sensibilità... dev' essere qualche cosa, cioè un oggetto indipendente dalla nostra sensibilità. Di qui sorge adunque il concetto di un noumeno, il quale però non significa una positiva e determinata conoscenza di checchessia, ma solo il pensiero di qualche cosa in generale, in cui io astraggo da ogni forma dell' intuizione insensibile [1].

Fin da principio, adunque, il concetto del noumeno si presenta a Kant come un concetto negativo e vuoto, come un' x indeterminata e indeterminabile, di cui perciò nessuno potrà dire che in sè differisca o non differisca dal fenomeno, al quale il nostro pensiero intanto

[1] *Kr. d. rein. Vern.*, hg. v. K. Vorländer, pp. 269-70.

lo contrappone come l'ignoto al noto. Più esplicito è quello che a questo luogo l'autore sostituì nella seconda edizione:

Quando noi chiamiamo questi oggetti apparenze, esseri sensibili (fenomeni), distinguendo il modo onde noi li intuiamo dalla loro natura in se stessa, già nel nostro pensiero c'è di contrapporre quasi ad essi o essi stessi in questa loro natura, benchè noi non li intuiamo anche in questa, oppure altre cose possibili, che non sono punto termine del nostro senso, in quanto oggetti semplicemente pensati dall'intelletto [1].

In altri termini, il concetto del noumeno nasce dallo stesso concetto del fenomeno, come la negazione logica della soggettività di questo, e quindi di tutte le sue determinazioni, che sono tutte soggettive [2]. Ecco in qual modo, nella seconda edizione, è chiarita questa negatività del concetto del noumeno:

Se noi intendiamo per noumeno una cosa in quanto non è oggetto della nostra intuizione sensibile, astraendo dalla nostra maniera d'intuire, questo è un

[1] Op. cit., p. 271.

[2] Quindi quell'acuta osservazione dell'Hegel che mi pare dimenticata anche dagli hegeliani: che la cosa in sè non è se non « das völlige Abstraktum, das ganz Leere, bestimmt nur doch als Jenseits, das Negative der Vorstellung, des Gefühls, des bestimten Denkens u. s. f. »: insomma come la negazione di ogni soggettività; e che, come negazione, essa, anzichè essere indipendente dal pensiero, «dies *Caput mortuum* selbst nur das Produkt des Denkens ist, eben des zur reinen Abstraktion fortgegangenen Denkens ». Ma questa negazione (negative Bestimmung), dice Hegel, « ist gleichfalls unter der kantischen Kategorien aufgeführt, und ebenso etwas ganz bekanntes, wie jene leere Identität ». Sicchè « man muss sich hiernach nur wundern, so oft wiederholt gelesen zu haben, man wisse nicht, was das Ding-an-sich sei; und es ist nichts leichter als dies zu wissen » (*Encykl.*, § 44). S'intende bensì che questa è la critica, non l'interpretazione del noumeno kantiano.

noumeno nel senso negativo. Ma se noi intendiamo per esso un oggetto di una intuizione non sensibile, noi supponiamo un modo d' intuizione diverso, l' intuizione intellettuale, che però non è propria di noi [*die aber nicht die unsrige ist;* laddove il Galluppi l' avrebbe dovuta ammettere, per poterci assicurare che in sè i corpi non sono quali appariscono a noi], e di cui noi non possiamo nemmeno riconoscere la possibilità; e questo sarebbe il noumeno in senso positivo [1].

Il Galluppi infatti verrebbe ad affermare un noumeno in senso positivo. Kant, invece, conchiude che « la teoria della sensibilità », da cui, come s' è visto, egli vedeva scaturire il concetto del noumeno, « è insieme la teoria del noumeno in senso negativo ». L' intuizione intellettuale, per cui potremmo affisare la cosa in sè, tanto almeno da poter dire se coincida o no con le sue apparenze, *schlechterdings ausser unserem Erkenntnissvermögen liegt,* rimane assolutamente al di là della nostra facoltà di conoscere. L' uso delle categorie non si può in nessun modo estendere oltre i confini degli oggetti dell' esperienza. Vi sono, certo, esseri intelligibili (noumeni) che corrispondono agli esseri sensibili (fenomeni), e può anche darsi che ci siano esseri intelligibili coi quali il nostro potere intuitivo non abbia alcuna relazione [2]: ma i concetti del nostro intelletto, in quanto pure forme del pensiero per la nostra intuizione sensibile, non si applicano menomamente ad essi. Epperò quello che noi diciamo noumeno, « deve essere inteso per tale solo in senso negativo ».

---

[1] *Op.* cit. pag. 271.

[2] Questo luogo di Kant (p. 236) coincide perfettamente con quello che io dissi a proposito del Galluppi: « Den Sinnenwesen correspondiren zwar freilich Verstandeswesen, auch mag es Verstandewesen geben, auf welche unser sinnliches Anschauungsvermögen gar keine Beziehung hat ».

Ma e nella prima e nella seconda edizione c'è un passo che chiude l'adito a ogni possibile dubbio intorno alla portata dell'affermazione critica del noumeno. È un passo notissimo: ma è ancora opportuno citarlo. Kant dice:

Il concetto di un noumeno... è necessario per non estendere l'intuizione sensibile fin alle cose in se stesse, e quindi per limitare la validità obbiettiva della conoscenza sensibile. Ma in fine non è dato in alcun modo di veder chiaro la possibilità di tali noumeni, e tutto all'intorno della sfera delle apparenze è (per noi) vuoto; cioè noi abbiamo un intelletto che si estende più in là di quelle in modo problematico, ma non abbiamo nessuna intuizione, e neppure il concetto d'una possibile intuizione, per cui potrebbero esserci dati oggetti al di là del campo della sensibilità, e l'intelletto potrebbe applicarsi ad essi in maniera assertoria. Il concetto di noumeno è quindi semplicemente un concetto di limite *(Grenzbegriff)* per moderare le pretensioni della sensibilità, e quindi soltanto di uso negativo... La divisione quindi degli oggetti in fenomeni e noumeni, e del mondo in un mondo sensibile e uno intelligibile non può essere punto accettata in un senso positivo [1].

Da una parte tutta la luce, dall'altra le tenebre più fitte. Or chi potrà dire se ciò che è celato, o meglio può esser celato dalle tenebre, differisce o non differisce da ciò che rifulge in piena luce? La stessa esistenza della cosa in sè è problematica, e si postula come un'esigenza razionale: come potremmo formulare un giudizio assertorio intorno alle sue determinazioni? Nell'immagine famosa del pesce nella vasca, addotta dal Lange[2],

---

[1] *Op.* cit. pag. 273; cfr. pag. 295 n.

[2] *Gesch. d. Materialismus*, 3.ª ed., Iserlohn, 1876, II, 49.

che non intendo perchè sia stata messa anch'essa in discussione, l'opposizione tra l'acqua da una parte e il fondo e le pareti della vasca dall'altra, non è l'opposizione tra le qualità positive del liquido contenuto e le qualità positive del solido contenente, ma tra il senso positivo che il pesce ha di poter nuotare attraverso l'acqua, e il senso negativo dell' opposta impossibilità quando batte col capo contro il fondo e le pareti. All'infuori di questa soggettiva differenza, il pesce non ne può avvertire altra. Questa l'unica differenza assegnabile tra fenomeno e noumeno: da una parte, tutta la ricchezza delle determinazioni soggettive possibili; dall'altra la negazione assoluta di ogni determinazione, e quindi l'assoluta indifferenza rispetto a noi. L'indifferenza, questa indifferenza tra fenomeno e noumeno, nasce appunto dalla loro differenza [1].

Nè questa è una deduzione mia: è esplicita affermazione dello stesso Kant nel suo scritto contro l'Eberhard di Halle: *Ueber eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll,* che è del 1790, quando era scritta la *Ragion pratica* e anche la *Critica del Giudizio.* Ivi Kant dice nettamente, a proposito degli oggetti del senso che sono composti: *Ob das Uebersinnliche, was jener Erscheinung als Substrat unterliegt, als Ding an sich auch zusammengesetzt oder einfach sei, davon kann niemand in Mindesten etwas wissen* [2]; cioè: se il soprasensibile, che sta in

[1] Disse esattamente il prof. Tocco, a proposito del carattere problematico del noumeno: « Il che vuol dire che non possiamo decidere nè pel dualismo, nè pel monismo, o materialistico, o spiritualistico che sia » (*Fenomeni e noumeni*, estr. dalla *Filos. delle scuole ital.* del 1881, pag. 28; [ora in *Studi kantiani*, Palermo, Sandron, 1909, pp. 147-8]; che torna lo stesso di quel che dissi io.

[2] *Sämmtl. Werke*, ed. Rosenkranz u. Schubert, Leipzig, 1838, I, 429 n. Erroneamente il FISCHER (*Gesch. d. neuer Philos.*, Heidelberg,

fondo a quell'apparenza come sostrato, come cosa in sè, sia anche composto o semplice, nessuno può assolutamente saperne nulla.

1884, V, 183 n. 2) vede una contraddizione tra questo passo e il seguente della *Critica del secondo paralogismo della Dialettica trascendentale:* « Dieses Etwas [welches den äusseren Erscheinungen zum Grunde liegt.., als Noumenon betrachtes] aber ist nicht ausgedehnt, nicht undurchdringlich, nicht zusammengesetzt, weil alle diese Prädicate nur die Sinnlichkeit und deren Anschauung angehen ». In primo luogo, bisogna notare che quest'osservazione è nella 1.ª ediz. della *Critica* e non trova riscontro nella 2.ª. In secondo luogo, chi legga tutta quella critica del secondo paralogismo, non può intendere le parole citate in altro senso da questo: non che il noumeno in sè non sia nè esteso, nè impenetrabile, nè composto, ma che a noi ripugna di attribuire al fondamento dei fenomeni, a ciò che concepiamo come al di là dello spazio, nostra forma soggettiva, le determinazioni proprie dei fenomeni nello spazio. Infatti Kant, che questa osservazione ha fatto per uno scopo puramente polemico, continua: « Diese Ausdrücke aber geben gar nicht zu erkennen, was für ein Gegenstand es sei, sondern nur, dass ihm, als einem solchen, der ohne Beziehung auf äussere Sinne an sich selbst betratchet wird diese Prädicate äusserer Erscheinungen nicht beigelegt werden können» (ed. cit., pp. 734-5). Del resto, aggiunge il Fischer, « selbst in unserer Anmerkung [dello scritto *Ueber eine Entdeckung*,...] heisst es kurz vorher: — das, was der Möglichkeit des zusammengesetzen zum Grunde liegt, was also allein als nicht zusammengesetzt gedacht werden kann, ist das Noumen u. s. w. ». Ma anche qui, attenendosi a tutto il contesto, non è possibile fraintendere il pensiero di Kant che dice proprio così: « Wenn ich un sage: das, was der Möglichkeit des zusammengesetzten zum Grunde liegt, was also allein als nicht zusammengesetzt gedacht werden kann, ist das Noumenon (den im es nicht zu finden) so sage ich damit nicht: es liege dem Körper als Erscheinung ein Aggregat von so viel einfachen Wesen, als reinen Verstandeswesen, zum Grunde; sondern, ob das Ubersinnliche, was jener Escheinung als Substrat unterliegt, als Ding an sich, auch zusammengesetzt, oder einfach sei, davon kann Niemand im Mindesten etwas wissen, und es ist eine ganz missverstandene Vostellung der Lehre von Gegenständen der Sinne, als blossen Erscheinungen, denen man etwas Nichtsinnliches unterlegen muss, wenn mann sich einbildet, oder Andern einzubilden sucht, hierduch werde gemeint, das übersinnliche Substrat der Materie werde eben so nach seinen Monaden getheilt, wie ich die Materie selbst theile; denn da würde ja die Monas (die nul die Idee einer nicht wiederum bedingten Bedingung des Zusammengesetztenist) in der Raum versetzt, wo sie aufhört, ein Noumen zu sein, und wiederum selbst zusammengesetzt ist ». Sicchè una proposizione, lungi dal contraddire all' altra, ne è l'autentica interpretazione.

Kant, dunque, ha insegnato che noi non possiamo dire se il noumeno, *in re*, sia differente o identico col fenomeno. E perciò a ragione può e deve affermarsi che il Galluppi vada più in là.

1904.

VIII

L'ORIGINALITÀ DI KANT.

1.[1]

Il prof. Orestano ha scritto un libretto sull'originalità di Kant; ma, per definire questa originalità, egli ha rivolto la sua attenzione unicamente alla *Critica della Ragion pura* e alla *Critica della Ragion pratica*. Perchè abbia posto da parte la *Critica del Giudizio*, che pure, da qualunque lato Kant si voglia giudicare, è la conchiusione e l'integrazione del suo pensiero e il vero punto di partenza, a mio modo di vedere, per intendere la sua originalità ed il suo significato nella storia della filosofia moderna, l'Orestano non dice; e non ha avuto nè anche l'occasione di dirlo, poichè la terza *Critica* nè pur la menziona. Solo nel proemio del suo opuscolo avverte, che il lavoro « si limita a studiare le due parti salienti della filosofia di Kant »; dov'è implicito il giudizio che la terza *Critica* sia una delle parti secondarie. Giudizio che è una decapitazione, e che l'Orestano non si prova nemmeno a giustificare.

---

[1] Recensione di due libri italiani usciti nel centenario della morte di Kant: FRANCESCO ORESTANO, *L'originalità di Kant*, Palermo, Reber, 1904, e ERMINIO TROILO, *La dottrina della conoscenza nei moderni precursori di Kant*, Torino, Bocca, 1904.

Pure, anche a considerare soltanto la Ragion pura e la Ragion pratica, non v'ha dubbio che c'è modo di rilevare la profonda originalità di Kant rispetto alla filosofia precedente e contemporanea. Ma nella esposizione dell'Orestano (che pur contiene parecchie osservazioni giuste) a me non pare di ravvisare le vere fattezze di Kant.

Più accuratamente vi è studiata la Ragion pura, a cui l'autore dedica la maggior parte del suo scritto, e del cui problema fondamentale descrive anche la storia, cominciando dai primordi della filosofia greca. Il problema è la critica della conoscenza a priori, di quella conoscenza che pel passato s'era affermata o negata, ma nessuno aveva criticata. La critica bensì era preparata nelle discussioni gnoseologiche dei filosofi moderni anteriori a Kant. Si direbbe che l'Orestano abbia visto bene questo punto del kantismo, sul quale più volte s'è battuto anche tra noi, dopo lo Spaventa. A proposito: dello Spaventa all'autore sono rimasti ignoti gli scritti su Kant, che pur sono tra le cose più importanti della letteratura kantiana.[1] « La prima e più manifesta originalità di Kant », egli dice, « sta nel metodo della sua critica ». A differenza di Locke e di Hume, Kant mette da parte le ricerche genetiche e psicologiche, le quali non possono trascendere l'esperienza, che si tratta di spiegare, e che non si può spiegare restando in essa; e « si limita a rilevare le funzioni soggettive, quali sono immanenti nell'esperienza ». Questo « il punto di vista

---

[1] Cita vagamente, p. 11 n. *La filosofia di Kant e la sua relazione colla filosofia italiana* (1860), da me ristampato tra gli *Scritti filosofici*, Napoli, Morano, 1900; dove è pure raccolta la memoria *Kant e l'empirismo* (1880) con altri scritti kantiani. Nè si può trascurare il proemio ai *Principii di etica*, ed. Gentile, Napoli, Pierro, 1904; specialmente l'Appendice al Proemio.

integrale della critica » ; ed è « un progresso assoluto di fronte ai metodi d'indagine psicologica anteriori e posteriori... e la correzione tentata da Friedrich Albert Lange, ponendo la ricerca dell'apriori kantiano nella fisiologia degli organi dei sensi, deve considerarsi non come uno svolgimento del kantismo, quale l'autore pretese di dare, ma come un vero e proprio errore, che Kant avrebbe espressamente condannato » (p. 48). In questi errori parecchi sono incorsi anche in Italia, ed è merito dell'Orestano averlo rilevato. *Wer dies nicht sich klar macht, hat keine Hoffnung Kant zu verstehen*, dice il Windelband [1] a questo proposito; e pare che l'Orestano, nè anche lui se ne sia fatta un'idea ben chiara, da potersene giovare come di ragione, nell'interpetrazione di tutte le dottrine di Kant, che si prova ad esporre.

Il metodo di Kant, dunque, è critico, in quanto è trascendentale, ossia in quanto indaga la possibilità della esperienza, e per questa via anche la possibilità della conoscenza a priori. Ma l'Orestano non dice precisamente quale sia il rapporto tra l'esperienza e la conoscenza a priori, nè se il problema comprenda solo la possibilità della conoscenza a priori o anche la possibilità dell'esperienza. A pag. 46 dice che nella *Critica della Ragion pura* « non si fa la critica di tutta la conoscenza, ma soltanto della conoscenza a priori ». Viceversa nel § II, dove rileva l'originalità del metodo critico, bada ad osservare, e fa bene, che Kant « estende la sua critica a tutta quanta l'esperienza e per esperienza intende il contenuto della coscienza, preso nella totalità delle sue manifestazioni e dei suoi rapporti » : ossia, certamente, altra cosa che la semplice conoscenza a priori.

---

[1] *Lehrbuch*³, p. 437.

Ma veniamo alla conoscenza a priori. Kant, nota l'Orestano, ne dimostra l'esistenza, perchè, « premessa la distinzione fra giudizi sintetici ed analitici... trova che esistono giudizi sintetici a priori, vale a dire di tali giudizi, i quali sono fondati su intuizioni a priori, cioè affatto indipendenti dall'empiria ». E va bene. « É una scoperta di Kant l'aver riconosciuto che tanto gli assiomi ed i postulati della matematica, quanto i sommi principii della scienza della natura poggiano su sintesi a priori. Questa scoperta è il principio e la fine della critica » (50).

E certo, se la sintesi a priori è intesa pienamente, si deve dire che essa è la maggiore, la vera scoperta di Kant. Ma bisogna intender bene di che si tratta. Che cos'è questa sintesi a priori? Sintesi a priori sono soltanto gli assiomi e i postulati della matematica e i sommi principii della scienza della natura? No, di sicuro: « Kant trova che a priori è ogni conoscere che procede dalle forme della coscienza ed ha quindi la sua ragione non nella qualità delle cose, ma nella costituzione della coscienza medesima... Con Kant la distinzione tra forma e contenuto si comincia a fare nell'ambito stesso della più elementare sensazione » (51-2). Ma, se l'apriorità c'è anche nell'ambito della sensazione, che cosa è questa sintesi a priori, che procede dalle forme della coscienza? L'Orestano tace su questo punto, e lascia nell'ombra proprio questo concetto che pure egli dice, come già tanti han detto, principio e fine della *Critica*. Sfuggitagli la funzione creatrice della sintesi, ogni accenno che poi fa alle forme della intuizione e alle categorie, si riduce a determinazioni estrinseche di questi gradi dell'attività sintetica a priori dello spirito; e l'originalità di Kant, perciò, s'invola.

Da capo: in che consiste la novità di Kant? « Prima

di Kant si erano considerate come forme della conoscenza le leggi logiche e come materia i dati dei sensi ». Questa stessa distinzione Kant fa anche nell'ambito della sensazione. — Questa la risposta dell'Orestano. Ma, se è così, la forma di Kant è la stessa forma prekantiana, e la differenza è puramente quantitativa. La forma, nell'ambito stesso della sensazione, rimane opposta alla materia, e la trascendentalità sua è ita. La trascendentalità (la famosa apriorità, la cui idea chiara è la prima condizione per poter sperare d'intendere Kant) consiste appunto in questo, che la forma formi, sia la spiegazione, la possibilità dell'esperienza (anche nell'ambito della sensazione): la forma è funzione, e perciò trascendentale, e perciò indeducibile psicologicamente; è attività, sintesi, essa stessa, e quindi a priori, costitutiva della conoscenza. Questa la novità, la rivoluzione kantiana: giacchè la forma prekantiana era astratta, vuota, morta, e la forma kantiana è l'attività dello spirito concreta vivente. E la vera attività sintetica non è nè la sintesi dello spazio e del tempo, nè quella delle categorie, ma la loro radice, l'appercezione originaria, o unità sintetica dello spirito.

La novità di Kant si potrebbe definire come un virtuale smaterializzamento della materia, o virtuale formalismo assoluto. [1] Certo la sua materia, è una materia smaterializzata; è materia, ma in quanto la forma è a priori o costitutiva; è materia formata, posta, creata come materia dalla forma. Altrimenti bisogna cancellare dalla Critica kantiana la teoria della cosa in sè, che se ha un significato, questo appunto ci attesta: che la materia del conoscere, anche quella della sensazione,

[1] Su questo concetto del formalismo assoluto cfr. la mia *Riforma della dialettica hegeliana*, 1ª ed. Messina, Principato, 1913, p. 175 ss.

tutta, insomma, la materia che riluce allo spirito, è soggettiva, o soggettivata, se si vuole, dall'attività originaria dello spirito stesso.

La materia degli empiristi prekantiani è posizione del reale opposto alla forma, o attività spirituale: la materia di Kant è posizione della stessa forma. Altrimenti la sintesi non sarebbe a priori, e non ci sarebbe matematica, direbbe Kant, nè ci sarebbe, in generale, conoscenza necessaria ed universale, con valore obbiettivo. Lo spirito è legislatore, e legislatore dell'oggetto; quest'oggetto non è perciò concepibile come non avente in sè, a costituirlo, la legge dello spirito. Questa la sintesi veramente a priori, principio e fine della *Critica*. Questa la grande originalità. Dire che «subbiettive non sono che le forme generali dell'esperienza sensibile, ma tutte le altre particolari determinazioni qualitative provengono dal mondo esterno» (p. 57), è distruggere l'originalità di Kant, e ragguagliare la sua dottrina a quella degli Scolastici: *quidquid recipitur, recipitur per modum recipientis.*

Kant chiede il concorso dell'esperienza, come fonte diversa dal soggetto, a costituire l'obbiettività della conoscenza: vuole il dato. Ma non bisogna dimenticare che questa esperienza collaboratrice delle sintesi, non è l'esperienza formata dalla sintesi stessa, siccome è stato più volte notato [1], e che questo dato perciò è un'astrazione, un puro indeterminato, e quindi una finzione della mente che analizza l'atto sintetico della conoscenza.

In conclusione, la forma è sintesi, e l'apriorità della sintesi importa l'assolutezza della sintesi stessa, e quindi

---

[1] Non due perciò (p. 50 n.), ma almeno tre bisogna ammettere che siano i significati dell'*Erfahrung* in Kant.

la sua irrelatività da ogni condizione estrinseca. Essa condizione, non è condizionata. Il suo dato, in quanto dato, non ha nessun valore spirituale, non è oggetto dello spirito, è un termine estrasoggettivo, come dirà Rosmini, che in quanto oggetto, presuppone la forma smaterializzatrice e soggettivante o formante, e non può esserne quindi il presupposto.

Che l'Orestano non abbia veramente approfondito questo concetto dell'apriorità od assolutezza della forma, ossia dello spirito, che è la scoperta di Kant, lo mostra chiaramente il capitolo consacrato alla Ragion pratica. « Originale » dice qui, « è in Kant, l'aver trovato una norma morale universale » (p. 70). « Che poi una tale formula esista anche a priori nella coscienza, Kant non è certo riuscito a dimostrare. Wundt osserva argutamente, che non può essere a priori un principio, il quale presuppone la coesistenza di altri oggetti. Ed io ho soggiunto, che la legge morale di Kant non presuppone soltanto la pluralità dei soggetti, ma anche l'uguaglianza del loro valore morale » (p. 71). — Ecco svanito il nuovo concetto dell'apriori kantiano, indeducibile dall'esperienza, quella *Bedingung der Erfahrung nicht selbst erfahrbar!* L'arguzia del Wundt mi pare, in verità, un'arguzia molto infelice.

L'originalità di Kant nella Ragion pratica consiste nella apriorità, nel formalismo del dovere, nella spiritualità della legge, nella libertà (è tutt'uno). Ma questo apriori, formale, appunto perciò non lo potete mettere in riga con gli stati di coscienza (conoscenza della pluralità dei soggetti, della loro uguaglianza morale e simili): « L'apriorità non è in Kant un carattere psicologico, ma un puro carattere gnoseologico: e non importa una antecedenza temporale, ma una universalità e necessità di valore dei principii razionali, la quale si

eleva realmente al di sopra dell'esperienza e che non può esser fondata su una esperienza. Chi non si fa un'idea chiara di ciò, non speri d'intender mai Kant »[1].

Dunque, nessuna precedenza cronologica! E perciò, il fatto che prima si debba sapere che coesistono altri soggetti, è un fatto che contro l'apriorità dell'imperativo categorico kantiano importa proprio un bel niente. Bisognerebbe dimostrare che prima dell'imperativo categorico sia concepibile un determinato dovere. *Hoc opus!* Ma in tal caso si modificherebbe la formula dell'imperativo, ma non si verrebbe a negare l'apriorità. Altrimenti, quale sarebbe questa novità di Kant? Una forma... a posteriori? Non sarebbe più forma.

Identico disconoscimento della vera originalità di Kant, insieme, per dir la veritá, con molte osservazioni acute e utili discussioni, trovo nella monografia del Troilo, che è uno dei soliti tentativi di determinare gli elementi kantiani nella dottrina della conoscenza dei filosofi moderni anteriori a Kant, specialmente in Bacone, Galilei, Descartes, Leibniz, Berkeley, Locke e Hume. Questi filosofi sono studiati con molta cura ; e per questo rispetto il libro è certamente degno d'attenzione. Ma sbagliato di pianta mi sembra l'assunto che l'autore crede dimostrato nel suo libro, che il problema kantiano si dibattesse già prima di Kant, e che Kant non facesse se non dargli una soluzione nuova, preparata, del resto, già prima. Nè anche il Troilo ha un concetto esatto della forma kantiana : chiama addirittura oggettiva la materia ; e non esita a scrivere nella Conclusione, che « resta di tutto il sistema kantiano il punto di partenza sottratto alla

---

[1] WINDELBAND, l. c.

critica; ereditato senza beneficio d'inventario, dalla dommatica precedente, l'apriori... Sia pure sotto le vedute della Critica della ragione (cioè, credo, anche dal punto di vista di Kant) l'a priori non è ammissibile nella conoscenza, nel senso metafisico ed assoluto accettato da Kant. E la scienza moderna, che anche qui ha il diritto d'intervenire (!), dà ragione all'analisi critica di Hume, avendo risoluto l'apriori kantiano in una illusione di ottica psicologica e filosofica ». Il Troilo è seguace dell'Ardigò, il quale ha premesso una prefazione a questo volume. Ma, comunque sia, con cotesta idea dell'apriori kantiano non mi pare che sia possibile ricercare i precursori di Kant: infatti, a sentire il Troilo, Hume, precursore, supera Kant!

2.

Alle osservazioni precedenti il prof. Orestano rispose[1] con un suo articolo, che mi diede occasione alle seguenti osservazioni.

In primo luogo: è lecito pretendere di definire l'originalità di Kant senza nè anche menzionare la *Critica del Giudizio?* — Non si tratta di « contestare all'autore il diritto generico di delimitare il suo tema come meglio creda »; bensì il diritto specifico di decapitare il sistema delle tre Critiche, facendo di Kant il filosofo delle due prime critiche; che pure, anche secondo l'Orestano, hanno il loro « anello di congiunzione » nella terza. Ebbene, c'è questo anello, o no? E se c'è, perchè c'è? Ammettiamo pure che la terza *Critica* non serva ad altro, come dice elegantemente l'Orestano, che « a

[1] Nella *Riv. di filos. e sc. affini* del prof. G. Marchesini, ottobre-dicembre 1905, pp. 764-769.

completare la visione panoramica dello spirito umano »: con qual diritto potrete scompletare questa visione panoramica?

Ma la Critica della Ragion pura e quella della Ragion pratica « si reggono pienamente da sè ». — Certo; ma come può reggersi ogni edifizio interrotto a mezzo; si regge per le leggi statiche, non per le estetiche: per la natura, non per lo spirito. Se l' Orestano sente l' importanza della dottrina del primato della ragion pratica nella seconda *Critica* e non gli pare un regresso, ma un progresso e uno sviluppo non trascurabile del criticismo della prima *Critica*, egli non può fermarsi a mezza strada, e trascurare lo svolgimento ulteriore che la dottrina della finalità e della libertà (qualunque valore si voglia attribuire a questa dottrina) riceve nella teleologia della terza *Critica*. E se dalla considerazione del kantismo in sè si vuol passare a considerarlo nella sua importanza storica, l' Orestano, rivedendo più accuratamente la storia della filosofia postkantiana, non ripeterà « che negli sviluppi del kantismo è di gran lunga maggiore la parte toccata alle prime due *Critiche*, che non alla terza ». È questione di fatto, egli dice. Appunto! Kant, che rende possibile la filosofia tedesca posteriore è tutto Kant: col soggettivismo della Ragion pura, con l' autonomia del volere e i postulati della Ragion pratica e col concetto, benchè regolativo, della libertà e finalità della natura della Critica del giudizio.

Ma il punto principale della discussione si riferisce al valore da attribuire al concetto della forma di Kant. La forma, dissi io, è funzione e perciò trascendentale, e perciò indeducibile psicologicamente. L' Orestano, che mette in corsivo i due perciò (mostrando così di lasciarsi sfuggire la identità dei concetti di funzione,

trascendentalità e originarietà), non crede che io potrei insistere nell' affermazione che ogni funzione formale in Kant è trascendentale e psicologicamente indeducibile. A me invece parrebbe di commettere un grave errore non insistendo; nè posso pentirmi di avere trascritto testualmente quelle parole del Windelband che « l' apriorità per Kant non è un carattere psicologico, ma gnoseologico *(erkenntnis-teoretisches)*: non importa una precedenza cronologica rispetto all' esperienza, ma una universalità e necessità della validità dei principii della ragione eccedenti di fatto ogni esperienza e non derivabili da nessuna esperienza ». È vero, è un luogo comune; e come a un luogo comune è anche vero che l' Orestano, com' egli stesso dice, gli ha pagato il suo tributo. Ma la questione è un' altra, dirò anch' io: non si tratta di ripetere luoghi comuni, ma d' intendere verità fondamentali, che oramai si ripetono da tutti senza molto rifletterci. L' Orestano è stato immune da quest' abito? — La sua risposta mi conferma nei dubbi che ebbi già ad esprimere. Quello infatti che io ho detto, a mio modo, indeducibile psicologicamente, non è l' equivalente della frase del Windelband *durch keine Erfahrung begründbare?*

Tornando sulla sua critica dell' apriori morale, l' Orestano ripete che, se non si vuol « confondere la pretesa di fare col fatto compiuto », non è possibile concepire l' imperativo categorico senza non soltanto i concetti di ordine e di ordine universale, ma anche senza la nozione empirica della pluralità dei soggetti e la loro identica valutazione morale » ; e che Kant nella formula della legge morale non ha dato una formula veramente a priori, ma « ha surrettiziamente postulato un dato empirico: la pluralità di esseri razionali di uguale valore morale ». Ma, dico io, se basta a infirmare l' aprio-

rità della forma morale kantiana il fatto che questa forma presupponga un dato empirico; se, dunque, la forma morale, per essere a priori, non deve presupporre nella coscienza morale nessun dato empirico, non par sia tanto un luogo comune che l'apriorità non è per Kant un carattere psicologico, ma gnoseologico ecc. ecc. Giacchè, psicologicamente si potrà presupporre alla forma tutto quello che si vuole, e l'apriori resterà a priori *se il valore universale e necessario della forma non è derivabile da questi presupposti.* Il valore, si badi. — Sicchè per la seconda volta son costretto a ricordare la scomunica pronunziata dal Windelband: chi non si rende chiaro questo, non speri di capir Kant.

Devo aggiungere piuttosto che l'Orestano cade in un'altra inesattezza quando, oltre la coesistenza degli altri soggetti che anche il Wundt, come presupposto della legge morale, crede in contraddizione con l'apriorità della medesima, pretende che la formula kantiana presupponga l'uguaglianza del valore morale dei soggetti coesistenti. Qui è il caso di dire che è questione di fatto. La seconda formola dell'imperativo pratico (« opera in modo che l'umanità così nella tua persona come nella persona d'ogni altro sia trattata da te sempre come fine e mai come semplice mezzo ») evidentemente pone, non presuppone, la uguaglianza morale delle persone, il cui valore morale consiste nèl valere appunto come fine. Ed è riconosciuto, del resto, da tutti gl'interpreti di Kant che le persone da trattare come fini, non sono gl'individui empirici, ma gl'individui rappresentanti dell'umanità, in quanto ciascuno è quel volere che ha ragione di fine.

Pari disconoscimento dell'originalità di Kant è nella contestazione opposta dall'Orestano al mio distinguere

la forma kantiana della Ragion pura come attività concreta e costitutiva, dalla forma prekantiana astratta, vuota. Il tirar fuori ancora una volta l'*active power* del Locke e quella specie d'istinto mentale a cui Hume attribuiva la funzione integrativa dell'intelletto, il citare ancora una volta l'accenno del Kant stesso, nell'introduzione ai *Prolegomeni*, ai dubbi di Hume sulla validità oggettiva del principio di causa, è fuor di proposito.

E all'Orestano che m'oppone che « non mai filosofo alcuno abbia detto o potuto dire, che le forme logiche siano morte, inerti, qualche cosa di diverso dall'attività dello spirito vivente »; io risponderò con le sue parole: « non bisogna confondere la pretesa di fare col fatto compiuto », le dottrine che i filosofi professano a parole con quelle che realmente professano. La forma è attività reale quando realmente forma, e quando perciò la materia che le si contrappone è davvero, assolutamente, informe. Ora, c'è questa forma prima di Kant? L'Orestano può credere che ci sia perchè, mentre pur dice che questa forma è formante e costitutiva, in realtà non la concepisce come tale, e le contrappone una materia già formata (sebbene anche qui definisca come luogo comune questo che la materia non sia per Kant materia formata). Locke e Hume precorrono Kant negativamente: nella loro parte positiva, il potere che essi attribuiscono allo spirito è ancora limitato da una materia di conoscenza già bella e formata per tutto ciò che nella cognizione ha valore oggettivo e reale. Sicchè la loro forma non è costitutiva. E quella di Kant è tale, perchè non ha di contro a sè una materia. La quale materia è una pura astrazione (lo ripeto), un puro indeterminato e quindi una finzione della mente che analizza l'atto sintetico della conoscenza.

L'Orestano non mi pare abbia inteso quest'osser-

vazione, e mi rimanda alla *Confutazione dell' idealismo* che il Kant aggiunge alla seconda edizione della *Critica,* invitandomi ad osservare che, distinguendo il contenuto dalla forma, il Kant ha modo di salvare la realtà del mondo esterno. E mi obbietta che « le particolari determinazioni qualitative delle sensazioni, indeducibili dalle forme dell'intuizione, sono un dato sperimentale e non fittizio ».

Kant non è Berkeley; chi non lo sa? Ma perchè non è Berkeley? Ecco il punto. E questo punto è rimasto oscuro all' Orestano. Kant non deduce le determinazioni qualitative dalle forme dell' intuizione: ma non le pone fuori di queste forme, come già esistenti per sè; anzi le fa porre, in quanto determinazioni intuibili, o qualità, dalle forme dell' intuizione. Negar ciò è porre le determinazioni intuibili, quelle stesse determinazioni che si ha come materia delle forme della intuizione, innanzi e dirimpetto a queste forme.

Dato, sì; ma dove l' avete questo dato? Il dato, una volta che lo distinguete dalla forma e lo concepite in sè, di fronte all' attività del soggetto, non è più che un' astrazione, una finzione della mente analizzatrice. Kant vi dice cento volte che il dato è nella forma; ossia che la forma lo rende possibile. Dunque, non fittizio in quanto l' oggetto è dato nella sintesi a priori del soggetto: ma fittizio di certo, come ogni astrazione, appena scomponete la sintesi. E appunto perchè questa benedetta sintesi a priori, e quindi necessaria, vi incatena e vi fa afferrare questo che Kant dice dato, Kant non è Berkeley. Perchè, se il dato fosse anche fuori della sintesi, non ci sarebbe più passaggio dal dato esterno alla sintesi al dato che è nella sintesi; e l' *esse* sarebbe sempre il *percipi;* e Kant non avrebbe mai superato quell'idealismo che egli combatte.

Ecco perchè ho affermato che l' Orestano non ci aveva detto nulla della sintesi a priori. Egli cita alcuni periodi del suo opuscolo, in cui ne parla; ed io dopo averli riletti son costretto a ripetere che egli non dice che cos' è la sintesi a priori. E con ciò voglio anche affermare che di quella ruota di soverchio, che io mi troverei avanti ricomponendo l' orologio della *Critica della Ragion pura,* e che l' Orestano chiama la visione meravigliosa del Kant, egli non ha inteso propriamente il meccanismo, poichè gli pare altra cosa dall' attività sintetica dello spirito, di cui, in generale, io avevo parlato. « Questa ruota sarebbe la logica trascendentale e la deduzione delle categorie » (quasi che la *Deduzione* non fosse una suddivisione d' una suddivisione d' una parte della *Logica).* Donde parrebbe che la teoria della deduzione o giustificazione delle categorie non avesse che fare con la teoria generale dell' attività sintetica dello spirito!

IX.

SCHELLING E SCHLEIERMACHER

1.

Quella del Losacco è la prima monografia italiana intorno allo Schelling.[1] Il prof. Losacco vi si è preparato con uno studio accurato di tutti gli scritti dello Schelling, due opere del quale — le più importanti — aveva già tradotte egregiamente in italiano; ha veduto tutto ciò che di meglio si è scritto sulla filosofia dello Schelling, a cominciare da' suoi maggiori contemporanei fino ai lavori critici e storici più recenti; e ha scritto un libro che fa onore agli studi italiani: un libro, che si legge molto volentieri per l' animata e spigliata rappresentazione che fa dell'ambiente letterario, nel quale si svolse la vita dello Schelling, e per l' esposizione particolareggiata, fedele e compiuta che ci dà del pensiero di questo filosofo nel suo storico svolgimento e nelle sue attinenze con i sistemi contemporanei. Un libro, poi, scritto con semplicità, chiarezza e lindura di forma, che non sono pregi frequenti nei libri filosofici italiani. Sarà letto perciò, e con vantaggio.

Bisogna tuttavia osservare che il libro del Losacco non si contenta di essere un semplice profilo del carat-

---

[1] MICHELE LOSACCO, *Schelling*, Palermo, Sandron, 1914.

tere e della filosofia del suo autore. Con le proporzioni di una vera e propria monografia, analizza e giudica per riuscire a un concetto critico della filosofia schellinghiana; quantunque, considerato a sua volta a questa stregua, non si può tacere che il libro riesca inferiore al suo còmpito. Giacchè un concetto critico richiede una libera ricostruzione del sistema; e la libera ricostruzione non è possibile senza un punto di vista superiore al sistema stesso. Ora questo punto di vista non pare che il Losacco l'abbia finora raggiunto; e però la sua ricostruzione segue troppo fedelmente non solo la successione cronologica degli scritti dello Schelling, ma anche la forma stessa d'esposizione e di metodo di questo filosofo; in guisa che il suo pensiero nel libro del Losacco pare quasi trasportato di peso, anzi che penetrato e digesto e quindi ridotto a quella interiore chiarezza che è propria di una vera ricostruzione. Il che conferisce al libro certa opacità, certa oscurità, che è indecisione di contorni negli stessi concetti che più spesso vi ricorrono, è incertezza quasi timida in tutti i tentativi di giudizio, dove più profonde dovrebbero apparire le caratteristiche del pensiero dello Schelling, e più netto l'orientamento del suo storico. Di che non farò un gran torto al Losacco. L'argomento, nel quale egli prova le sue forze, è arduo; ed era veramente difficile padroneggiare e rischiarare la materia così animosamente presa a trattare.

Ho accennato a certa timidità dell'autore: la quale non è però quella r e v e r e n z a verso i grandi nomi, che tante volte ha tarpate le ali dell'intelligenza critica e arrestato il libero svolgimento speculativo. Che anzi il Losacco, se di una cosa pecca a questo riguardo, questa è la scarsa stima di cui può essere accusato, verso

la personalità dei filosofi da lui studiati. Egli p. e., a proposito della rottura di Hegel con Schelling, dice: « Si è osservato... che il contegno di Hegel verso l'amico fu scaltro e prepotente; ma a me pare che si sia esagerato. Si può dire tutt' al più che, quando Hegel assicurava l'amico, per lettera, che la parte polemica di quella prefazione (alla *Fenomenologia)* veniva a colpire, non lui, ma i suoi pedissequi imitatori, egli non fosse troppo sincero, perchè tale distinzione dal libro non appariva. Ma ad ogni modo, sta il fatto, che la risposta di Schelling era abbastanza cordiale, e invocava una conciliazione tra le loro vedute. Perchè l'accordo non avesse luogo e la corrispondenza fosse troncata, non sappiamo precisamente; ma forse ognuno dei due era geloso della propria originalità e ci teneva ad apparire come caposcuola » (pp. 28-9). Tra la poca sincerità, la gelosia e la vanità i due grandi pensatori, come ognun vede, sono presentati come due letteratucoli piuttosto meschini; senza riflettere e vedere, se poi quella « conciliazione di vedute », che non si sa precisamente perchè non sia avvenuta, fosse logicamente possibile (che non parrebbe, nè anche dalla esposizione che fa lo stesso Losacco delle profonde divergenze del pensiero di Hegel da quello del suo vecchio amico). La timidità, dunque, riguarda piuttosto le idee, verso le quali l'autore non ama prender partito troppo risolutamente, sebbene sia chiaro che intendere e pensare non sia mai altro che prender partito per una idea, rifiutando la sua opposta contradittoria.

Ne recherò qualche esempio che gioverà a definire il carattere del lavoro. È fuor di dubbio che nè Herbart, nè Schopenhauer erano in grado d'intendere lo scritto di Schelling *Dell' Io come principio della filosofia* (1795), perchè nessuno dei due s' affacciò al punto di vista trascendentale, fichtiano, di quello scritto. Ma il Losacco

ricorda seccamente i loro giudizi, senza spiegarne l'origine; e poi continua: « Certo non si può dire che lo Schelling in questo scritto si mantenga fedele ai principii del criticismo, perchè, mentre protesta di non concepire l'Assoluto, nè come una cosa nè come un concetto, determina poi quest'Assoluto, ricascando nelle astrattezze della metafisica di vecchio stampo. Nè, da questo punto di vista, ha torto il Metzger a notare la curiosa contradizione in cui s' implica lo Schelling, da un lato negando la conoscibilità dell'Assoluto, e dall' altro abbozzandone una teoria di carattere ontologico-scolastico » (p. 59). Ebbene, le critiche di Herbart e Schopenhauer prima, e l' osservazione del Metzger poi non avrebbero avuto nessuna presa sul Losacco, se egli si fosse fin da principio messo nella posizione di Fichte e di Schelling, nella quale l'Assoluto non è cosa nè concetto (nel senso scolastico), senza che perciò sia qualche cosa di misticamente indeterminabile.[1]

---

[1] Ma (rispose a questa osservazione il Losacco) l' apprezzamento di Herbart viene, in sostanza, a rilevare una cosa giusta: perchè quando questo filosofo dice: « L' Io, ch' egli [Schelling] si raffigura, non è più l' Io che pone se stesso, ma l' Io in quanto è insieme non — io, cioè la sostanza infinita dello Spinoza, ribattezzata con altro nome », viene ad ammettere una cosa confessata dal medesimo Schelling, allorchè ristampando il suo scritto, nel 1809, lo caratterizzava con le parole significative da me citate a pag. 57: « l' Io è preso ancora dappertutto, non come soggettivo, ma come assoluto, o come identità del soggettivo e dell' oggettivo ».

Al che io replicai che se il giudizio dello H. è giusto, come va che lo stesso Losacco a p. 58 dice che in questo scritto *Sull' Io* la posizione di Sch. non è « nè quella dogmatica di Spinoza, nè quella critica di Reinhold, che fa appello al fatto della coscienza empirica e condizionata? » Anch' io avevo detto (qui appresso): « L' aver creduto lo stesso Sch. ch' egli non facesse che svolgere lo stesso fichtismo non basta per negare la diversità del punto di vista oggettivistico e realistico del suo idealismo, così fortemente affetto di spinozismo, dal soggettivismo fichtiano ». Ma non perciò credo si possa dire con Herbart che l' Io schellinghiano sia « la sostanza infinita dello Spinoza, ribattezzata con altro nome ».

D'altra parte, altrove, raccogliendo un buon numero di critiche che sono state mosse alla filosofia della natura dello Schelling, è pur trattenuto da una condanna perentoria dello stesso problema di una filosofia della natura, che egli vede pur sopravvivere in scrittori recenti come l'Ostwald, il Reinke e il Driesch, per non parlare del Fechner, del Lotze, dell'Hartmann e del Wundt. E gli pare che una filosofia della natura debba avere la sua giustificazione non solo pel valore metodologico-euristico che le sue costruzioni a priori possono eventualmente avere rispetto alle stesse ricerche empiriche, ma anche e sopra tutto pel suo valore teoretico-metafisico. Quanto a quella dello Schelling, non bisogna considerarla « come una costruzione apodittica, ma attribuirle soltanto il valore di una sistemazione, geniale ma provvisoria, del materiale imperfetto ricavato dalla scienza di quei tempi ». E quanto alle nuove costruzioni « che hanno infuso un caldo soffio d'idealità nelle ricerche scientifiche, immiserite da un gretto meccanicismo », benchè non incontrino spesso il favore dei filosofi, « il vero è che, anche tenuto conto della crisi

---

Il Losacco poi aggiungeva: « So bene a che vuole alludere il Gentile quando nota che l'Assoluto non è nè cosa nè concetto (nel senso scolastico), senza che perciò sia qualche cosa di misticamente indeterminabile. Ma, se tale osservazione è vera per il Fichte, il quale concepì il suo Io come atto, come *Thathandlung*, non è più vera per lo Schelling, che ben presto si allontanò da tale posizione, immaginando la sua Ragione in maniera analoga al principio spinoziano, come superiore all'Io soggettivo ».

Ma (io notavo di rimando) questo è ciò che lo stesso Losacco contraddice a pag. 405, dove, viceversa, vorrebbe che nella stessa *Dottrina della scienza* « erano i germi di una filosofia della natura », ossia appunto di questa metafisica che qui si dice uscire dai confini dell'idealismo fictiano. E avvertivo poi che non si trattava di quel che « ben presto » farà lo Schelling, bensì dello scritto *sull'Io*, che parve al Fichte « il miglior commento della sua dottrina ». Vedi questa discussione sulla *Critica* del 1916 (XIV), pp. 233-4.

che la scienza attraversa e della quasi (?) impossibilità di una sistemazione definitiva dei risultati della conoscenza empirica, non si vede perchè una certa manìa dell' apodittico debba condannare oggi come illecito quello che in tutti i tempi fu consentito, cioè il diritto di erigere una *Weltanschauung,* sia pure a titolo di sintesi provvisoria, sulla base dell' esperienza » (pp. 118, 122). « Giacchè l' ufficio dell' elaborazione filosofica non sta di certo nel rifare a capriccio, credendo di rifar meglio, ciò che è oggetto d' indagine da parte delle scienze fisiche e naturali: in tal caso non si eviterebbero quegli errori deplorevoli, che sono stati giustamente rinfacciati a Schelling e a Hegel; ma sta invece nell' esercitare un supremo controllo di critica sui risultati delle conoscenze naturalistiche, nello spogliarli delle eventuali contradizioni derivanti dall' unilateralità dei punti di vista, nel sussumerli ai concetti più generali e nello studiarne il valore conoscitivo » (ivi).

Anche qui, per voler rispettare le scienze della natura e la filosofia della natura, si finisce col non rispettare nè l' una, nè l' altra. Giacchè le scienze si reggono sulla concezione meccanica della realtà, e ogni soffio d' idealità che vi s' introduca, caldo o fresco che sia, è sempre un turbamento del meccanismo e un' intrusione capricciosa. D' altra parte, se la filosofia deve limitarsi a fare un tutto pensabile di tutte le conoscenze empiriche, diventa empirica anch' essa, e perde quella che è la condizione di ogni sapere filosofico (del pensiero, direbbe Hegel), ossia quell' apriorità che, come Schelling avvertì, è lo stesso a posteriori, ma nella sua razionalità.

Oggi è diventato illecito quello che fu consentito in tutti i tempi non per manìa apodittica, ma per la coscienza divenuta sempre più chiara, che quella natura che è oggetto dell' empirismo naturalistico non

è una realtà in sè, conoscibile dall' uno o dall' altro punto di vista, ma appunto la realtà costruita dal punto di vista empirico, e quindi per definizione sottratta a ogni presa della filosofia, che non vuol essere empirismo, cioè le stesse scienze particolari.[1]

Allo stesso atteggiamento verso le idee già espresse ascriverei anche le incertezze in cui si avvolge il Losacco quando si trova tra le opposte accuse delle polemiche. Così tra Fichte e Schelling egli non riesce a mantenere ben chiara la differenza tra il principio dell' uno e quello dell' altro, e distrugge quindi tutto il significato della dottrina fichtiana della produttività dell' Io. « Eppure (egli dice) nella stessa Dottrina della scienza... vi erano i germi di una filosofia della natura. Quell' insieme di fenomeni, che la coscienza trova in sè come un dato, e che essa è costretta a riconoscere come suoi oggetti, è in fondo un prodotto *(reale)* di un' attività inconscia dell' Io, ovvero dell' immaginazione produttiva: sicchè il Non-Io è, dopo tutto, un grado inferiore dell' Io stesso » (495); che sarebbe stato precisamente il concetto dello Schelling, di una natura, preistoria dell' Io. Ma la natura di Schelling trascende tutta la sfera dell' attività sempre meramente soggettiva del Fichte; e l' aver creduto lo stesso Schelling ch' egli non facesse altro che svolgere il fichtismo non basta per negare la diversità del punto di vista oggettivistico e realistico del suo idealismo, così fortemente affetto di spinozismo, dal soggettivismo fichtiano.[1]

Così, più oltre, nel conflitto tra Hegel e Schelling, se il Losacco ripete Spaventa contro le obbiezioni che il secondo mosse alla deduzione hegeliana della categoria

---

[1] Cfr. anche su questo punto una breve discussione tra il Losacco e me: loc. cit. (p. 235-6).

del divenire, e Erdmann contro le difficoltà da Schelling, come da altri, sollevate circa il passaggio dal logo alla natura, egli in fondo rende omaggio al fatto che due risposte rispettabili sono state date, piuttosto che essere egli stesso persuaso della validità assoluta di queste ragioni.[1] Già per lo Spaventa bisognava pure avvertire, dopo i documenti da me pubblicati e illustrati, che egli stesso più tardi non si contentò più della soluzione esposta nella memoria sulle *Prime categorie della Logica di Hegel* del '64, e la modificò profondamente, superando la posizione hegeliana. Ma se il Losacco accettasse veramente l' interpetrazione di Erdmann del rapporto puramente logico tra logica e natura (logico, si badi, e non metafisico), non dovrebbe poi trovare difficoltà (come gli accade) in quel che Hegel dice nell' ultimo paragrafo della Logica nell'*Enciclopedia*,[2] e non potrebbe ammettere che

[1] Il Losacco replicava: « La difesa, che io assunsi del secondo di questi due filosofi, riportandomi, non solo all' Erdmann e allo Spaventa (del quale non feci in tempo ad utilizzare i documenti pubblicati dal G.), ma anche a riflessioni mie personali, tendeva a stabilire che la relazione tra il Logos e la natura dovesse considerarsi, non come cronologica, ma come essenzialmente logica, perchè notavo espressamente (senza ripeter nessuno): « La natura è eterna, come eterno è il Logos, che essa realizza » (p. 417). Dove io postillavo: — Intendo poco, in verità, in che senso qui il L. rivendichi la propria originalità. Tutti gli hegeliani che interpetrano immanentisticamente l' hegelismo, fanno eterna la natura, e negano il cominciamento e la creazione. Mi limito a citare Erdmann, *Log. u. Met.*[3] § 232: « *Dieser Uebergang (von der Idee zur Natur) ist noch viel weniger eine speculative Begründung des Schöpfungsbegriffes; hier ist weder von einem Schöpfer die Rede noch von einerheraussetzenden Schöpferthätigkeit* ». —

[2] « Ma adagio » mi rispondeva il Losacco. « Quando io, dopo aver citato questo paragrafo, in cui è detto che l' Idea si risolve a far uscire liberamente dal suo seno il momento della sua particolarità, o del suo primo determinarsi, avvertivo che Hegel qui ed altrove ha rappresentato la sua Idea assoluta « in un atteggiamento assai affine a quello del teismo » (p. 419), non intendevo già contestare che egli fosse rimasto un convinto assertore dell' immanenza, ma solo additare

« Hegel, qui e altrove, abbia rappresentato la sua idea assoluta in un atteggiamento assai affine a quella del teismo » (419); e la conclusione è, che qui si tocca un argomento, che trasporterebbe lungi dall' argomento del libro; e non si sa quindi se, in sostanza, Schelling avesse torto o ragione nel suo apprezzamento del logo hegeliano.

Nè, per la stessa ragione, si riesce da ultimo (p. 426) ad intendere in che consista il valore e in che il difetto del panlogismo hegeliano. Nè a me risulta del tutto chiaro quello che si dice a p. 394 che « Kant non negava, come Berkeley, l' esistenza degli oggetti nello spazio »; perchè, a non volerci vedere un' inesattezza inverisimile, non c' è da pensare se non a una concessione, che anche qui il Losacco fa, al modo comune di rappresentarci la realtà; giacchè gli oggetti nello spazio non sono certo meno soggettivi per Kant che per Berkeley.

L' esemplificazione potrebbe continuare; ma, confermando sempre meglio i limiti dello studio compiuto dal prof. Losacco, non detrarrebbe mai nulla ai pregi del suo libro; il quale, non reca un contributo nuovo alla

---

gl' inconvenienti, a cui le sue espressioni ambigue potevano dar luogo e diedero poi luogo effettivamente, allorchè nella sua scuola accadde la postuma scissione fra destra e sinistra ». — Espressioni ambigue? replicavo io: le espressioni ambigue, caro Losacco, sono pur troppo ambiguità di pensiero; e l'atteggiamento teistico dell' Idea hegeliana non è una pura apparenza verbale del sistema, ma una necessità intrinseca a questo, la quale spiega le difficoltà che si sono incontrate sempre in questo punto dello hegelismo, i dispareri degl' interpetri e quella stessa ambiguità, che ha fermato il Losacco. Ora gli elementi teistici superstiti nell' immanentismo hegeliano si oppongono alla facile e appianante interpetrazione dell' Erdmann, per cui il logo non sarebbe più che un regno di ombre, l' elemento astratto del pensiero (*Log. u. Met.*[3] § 233); in guisa che non si passerebbe già, com' egli espressamente avverte (§ 232), dall' Idea alla Natura, ma passeremmo noi dall' Idea alla Natura (ossia dalla Logica alla Filosofia della natura), (loc. cit.).

elaborazione del pensiero filosofico e della storia della filosofia, ma sarà tuttavia strumento sicuro e apprezzato di buona cultura filosofica.

2.

Altra monografia eccellente è quella scritta dalla Dentice [1] di Accadia intorno allo Schleiermacher: uno dei filosofi tedeschi più difficili per la tormentata frammentarietà del suo pensiero e per la finezza dei motivi profondi che vi operarono: uno dei filosofi men conosciuti fuori di Germania, ma dall'autrice di questo volume accuratamente studiato in tutti i suoi scritti, nella molteplice letteratura, a cui questi scritti diedero luogo, e nella complicata rete delle relazioni che egli ha con la filosofia precedente e contemporanea. E ne è venuto un libro, agile ed elegante, quantunque nutrito di sicura e precisa informazione, e penetrato da un vigile senso critico, che dimostra nella giovane scrittrice un'intelligenza filosofica non inferiore alla diligenza con cui ha procurato di illuminare in volume di così piccola mole tutti gli aspetti principali e più significativi dello Schleiermacher; che il suo lavoro gioverà indubbiamente a far conoscere e studiare anche in Italia.

L'esposizione della filosofia dello Schleiermacher è preceduta da due opportuni capitoli introduttivi; uno dei quali chiarisce la posizione filosofica di lui nel movimento del pensiero tedesco del tempo e i caratteri più cospicui della sua personalità e del suo sistema; l'altro riassume e determina i tratti fondamentali della sua biografia rispetto allo svolgimento della sua mentalità. Quindi tutta l'esposizione è tripartita in tre serie di

---

[1] Cecilia Dentice di Accadia, *Schleiermacher*, Palermo Sandron, 1918.

capitoli, rispettivamente dedicati allo studio delle tre parti in cui si divide tutta la speculazione dello Schleiermacher; la Dialettica, la Filosofia della Religione, e l'Etica. Tre parti strettamente congiunte nel loro termine medio, in quanto tutta la Dialettica ha un valore negativo come dimostrazione di contrasti insuperabili finchè il sapere non attinga la radice più profonda della personalità umana, riposta in quel sentimento, che per lo Schleiermacher, è la rivelazione dell'infinito o facoltà della religione, onde l'uomo comunica con Dio e, soddisfatta l'esigenza più intima del sapere, si mette in grado di sviluppare quella individualità, in cui consiste la sua realtà, e il cui svolgimento è l'oggetto e l'ufficio dell'Etica.

Il nesso delle singole dottrine schleiermacheriane è chiaramente dimostrato dalla Dentice mediante la sagace interpetrazione di ciascuna di esse e la ricostruzione dell'organica unità del sistema di pensiero, in cui tutte rientrano. Ed è curioso a notare come ad altri sia sfuggita quella vigile critica da cui in questo libro l'esposizione è accompagnata e chiarita, in modo che il lettore sia messo in grado di scorgere dietro al pensiero dello Schleiermacher i motivi di esso e dei suoi difetti, come del valore che, malgrado questi difetti, esso pur sempre conserva.

Recherò qualche esempio. Lo Schleiermacher contro l'astratta universalità morale del Kant rivendica e accentua il momento della individualità della legge e dello spirito che l'adempie, e vuole che nel commercio cogli altri uomini ognuno sviluppi la propria individualità e insieme contribuisca allo sviluppo di quella individualità in cui si attuerà ciascuno degli organismi sociali, di cui egli pure fa parte. Concetto profondo, ma non

scevro di oscurità, e che suggerisce alla Dentice queste osservazioni: « Duplicità e contemporaneità di doveri, che non sono esenti, mi pare, da gravi difficoltà. Si può dubitare che la massima peculiarità del singolo coincida con quella del tutto. Se ogni individuo ha una sua propria legge e deve realizzare l' umanità in un modo tutto singolare, come potrà — senza annientarsi o almeno diminuirsi — assumere la legge e la filosofia del tutto? Lo Schleiermacher guarda gli enti sociali dal punto di vista del puro individuo, e dice che questo trova in lui i mezzi per una maggiore conquista di sè; ma una società formata di individui, animati ciascuno da forte tendenza individualizzatrice, potrà costituirsi e reggersi come società? Appunto dalla concezione degli organismi sociali come individui nasce un' antitesi insanabile — e mortale per l' uno e per l' altro — tra individuo ente sociale e individuo uomo » (p. 31-2). Osservazioni che colpiscono certamente nel segno, e che giustamente non sono dirette contro la posizione del problema — che è proprio quello propostosi dallo Schleiermacher — ma contro quella soluzione che il filosofo di Breslau ne diede. Infatti la stessa Dentice avverte, che se quest' antitesi non fu dallo Schleiermacher eliminata, se essa costituisce il vero punto oscuro del suo tentativo, resta per altro « importantissimo e non certo fallito » questo tentativo di fondare accanto all' individualismo esclusivamente egoistico dei romantici, un individualismo universale. È infatti uno dei problemi della filosofia del nostro secolo.

Nè più brevemente ed esattamente di quel che faccia la Dentice poteva accennarsi il carattere e la manchevolezza della Dialettica dello Schleiermacher: « Si propone di studiare il sapere, ma parte da una concezione profondamente agnostica, e dal presupposto, inespresso

ma evidente, che il sapere umano non è il processo dello spirito che conosce, nè un risultato di questo processo — il filosofo ha posto tutto quanto è supremo in una base trascendente che è convinto di non poter raggiungere con la conoscenza — ma un immediato; qualcosa che ci si rivela nell'atto del sentimento. Sicchè la conclusione della *Dialettica* è la negazione di se stessa » (p. 62). Egualmente felici gli appunti sui presupposti psicologici della dottrina del pensiero di questa Dialettica, fondata su una distinzione di forme psicologiche, che rappresenta agli occhi della Dentice, « una delle sue più gravi manchevolezze » (p. 67). Così lo Schleiermacher tenterà anzi tutto di definire il pensiero; ma, osserva la Dentice, il pensiero per lui è « un dato, qualcosa di cui l'esperienza interiore ci attesta l'esperienza » e di cui non si cerca perciò la genesi: cioè il pensiero studiato dallo Schleiermacher non è quel pensiero, in cui la stessa esperienza dovrebbe consistere.

Ancora. Il filosofo rimane « incerto tra il nuovo e l'antico. Considera il sapere come atto dello spirito: 'Il sapere è reale solo nel pensare, non nell'aver pensato '[1] ma non ha il coraggio di affermarlo veramente come atto, e di giungere fino allo spinozismo: *verum sui iudex et falsi* ». E però, « malgrado la sua concezione del sapere come atto spirituale, torna all'antico, esigendo un'adeguazione del pensiero con l'essere, che fa pensare ad una preesistenza dell'essere, indipendentemente dal pensiero. Data questa posizione del problema, la soluzione non può essere che dogmatica (pp. 68-9). E con quest'acuto sguardo la Dentice esamina attentamente tutte le piccole distinzioni con cui indarno lo Schleiermacher s'industria di superare le grosse difficoltà in cui gli tocca infine di restare impigliato.

[1] *Dialektik*, ed. Kalpern, p. 87.

Ma un esempio anche più evidente della penetrazione critica dell' autrice si ha nel suo giudizio della concezione schleiermacheriana del rapporto tra religione e filosofia. Dove ella molto accortamente distingue una triplice posizione: « quella che sarebbe stata la conseguenza dello spirito informatore e dei principii fondamentali della sua teoria; quella che è la sua dichiarazione esplicita e voluta; e, finalmente, quella che è la vera situazione del suo spirito di fronte a questo problema » (p. 151). E mette in chiaro che, riguardo al primo punto, il concetto che lo Schleiermacher ebbe della religione e della filosofia, avrebbe dovuto condurlo necessariamente ad affermare la prevalenza della prima sulla seconda. Ma, rispetto al secondo punto, non manca di dimostrare che il filosofo nega esplicitamente questa prevalenza, ponendo tra i due termini un' alterità assoluta e quindi la loro reciproca autonomia; e riferisce una lettera, in cui lo Schleiermacher non dubita d' asserire che filosofia e religione possono coesistere nello stesso soggetto, ma l' una può stare anche senza l' altra. « Dichiarazione » (soggiunge la Dentice) « che non sarebbe difficile criticare a parte a parte: è vero che ' un filosofo può essere e rimanere un vero credente ', ma in questo caso la sua fede non è altro che la sua filosofia. Forse egli stesso non lo riconosce; non tutti i filosofi lo hanno riconosciuto; ma in realtà è così: la coesistenza indipendente di filosofia e religione è uno sforzo di volontà, o è una illusione; l' una o l' altra funziona da interesse predominante in un' anima, e assorbe la rimanente. Non è vero che la religiosità possa giungere alla dogmatica senza che un granello di filosofia sia penetrato in lei; la dogmatica non è appunto un tentativo di filosofia? Nè è vero che un pensatore possa esaurire la speculazione senza

incontrare la religiosità; egli può in fondo al suo calice non aver trovato la religiosità comune, ma una sua religione deve bene averla trovata » (p. 153). In conclusione — e questa è la terza e più importante posizione che la Dentice voleva determinare — può parere che, in certe sue eclettiche conciliazioni, lo Schleiermacher abbia smarrito la sua concezione della vivente unità dello spirito; e quando al Jacobi scriveva professandosi filosofo d'intelletto e cristiano di sentimento, si può dubitare se questa fosse l'espressione d'una convinzione profonda, o piuttosto l'effetto di un abbandono a una conciliazione verbale. « Dubito », dice la Dentice, « che egli abbia sentito nella sua anima il dissidio tra filosofia e religione. Nelle sue parole non c'è lo strazio di chi sente questi due elementi come due nemici... Questa lotta tragica, tormento di tante anime di pensatori, non si realizzò nel suo spirito; e perciò egli potè affermare l'autonomia reciproca e quindi la possibilità di conciliazione. Egli sentì come idillio quello che tanti hanno sofferto come tragedia... Alla sua anima bastò la sua religione, che era, così pura com'egli la volle da ogni interesse estraneo, così ateleologica, amorale, ascientifica, così priva di mito e così nutrita di pensiero, una vera filosofia » (p. 154).

In generale, se manca un capitolo speciale di critica, questo mi pare uno dei pregi più encomiabili del libro, tutto fuso nell'intelligenza (che non può essere comprensione senz'essere giudizio) delle parti e del tutto del pensiero dello Schleiermacher. Sicchè la critica non è un'appendice inutile, ma l'anima che circola dentro. Anima vigorosa, che sostiene e ravviva il pensiero del filosofo che espone, senza opprimerlo sotto il peso d'inutili pedanterie.

Nè anche mi pare una pedanteria quel discreto accenno critico [1] dove, contro la negazione da parte dello Schleiermacher della ragion pedagogica dei premi e dei castighi, e contro le superficiali teorie oggi correnti, osserva che il premio, sì, è accidentale (e io direi qualcosa di più), ma il castigo « rappresenta un momento negativo, ma essenziale, del processo spirituale », in cui l' educazione consiste, e deve consistere. Chi abbia approfondito la dialettica del momento negativo di questo processo, deve sentire la verità adombrata in queste poche parole della Dentice.

---

[1] Pag. 217.

X

IL MISTICISMO E IL PENSIERO TEDESCO

Il libro sulle «origini mistiche» della scienza tedesca del signor Renato Lote[1] è un processo alla scienza e allo spirito tedesco, in nome delle idee chiare e distinte, del determinismo, del materialismo, del razionalismo, e insomma della scienza e dello spirito francese; proprio come un tedesco potrebbe farne uno, opposto, alla scienza e all'orientamento stesso dell'intelligenza francese in nome del senso profondo dello spirito, della libertà e dell'idealismo. E come ci sarebbe del vero in un libro tedesco di questa specie, ce n'è anche in questo libro francese, mescolato alle esagerazioni, alle ingenuità e alle banalità che porta seco necessariamente una considerazione così grossolanamente empirica della storia, qual'è quella a cui si arrestano, gli uni contro gli altri, gli *chauvinistes* e i pangermanisti, risoluti egualmente a rimanere di qua o di là da una insormontabile barriera. Di qua da questa barriera il signor Lote ha buon giuoco contro i lontani avversari, e non gli costa gran fatica, quantunque il suo libro sia pieno di molta e non facile

[1] *Des origines mystiques de la science «allemande»*, Paris, Alcan, 1913.

erudizione, il dimostrare che quella scienza tedesca, tanto decantata dagli scrittori d'oltre Reno, è mistica nelle origini e nelle midolla; di un misticismo fratello germano dell'occultismo e della magia; e come tale, quella scienza è incapace di assimilarsi le conquiste della scienza moderna se non trasformandole e deformandole, per fonderle nel vecchio e sempre rovente crogiuolo del suo misticismo. E non si accorge che questa concezione usata per spiegare la storia della cultura tedesca moderna, è una flagrante smentita della sua stessa tesi; poichè questo spirito mistico tedesco, per quanto egli si sforzi di dedurlo trasformisticamente secondo la logica del lamarckismo, di cui il Lote è un fervido adepto, diventa, e non può non diventare, una specie di causa essenziale, di forza occulta, dello stesso genere di quelle che egli schernisce nella filosofia e nella scienza tedesca.

Il signor Lote è convinto che nella biologia sia la chiave di tutta la storia; e che questa non sia se non una serie di adattamenti organici all' ambiente, che, a sua volta, fa parte del meccanismo universale. Essa infatti nel suo complesso è il prodotto dell'umana mentalità, la quale si configura variamente secondo gli elementi della sua esperienza e il modo in cui essa li ha intesi. Quindi per il misticismo tedesco il Lote si guarda bene di « *supposer à son origine la présence immédiate de certains principes* a priori » ; e intende piuttosto « *suivre et retracer des fautes d'organisation, qui engendrent ou développent des travers mystiques et prennent l'aspect de principes, de la même manière que des fonctions insuffisantes créent un organe défectueux* » (p. 4). S'intende che gli errori mistici, trasformatisi in caratteri acquisiti ed ereditari, importano per se stessi

acquisti ulteriori dello spirito; poichè si sa che l'organo, creato dalla funzione, reagisce poi sulla funzione.

E sta bene. Ma, quando il signor Lote, nel primo capitolo del suo libro, *Généralités sur l'occultisme ou mysticisme en science,* procura di analizzare e illustrare questi errori funzionali, che avrebbero creato l'organo mistico della scienza tedesca, dimentica di trovarsi innanzi a un problema storico ben determinato, e spigola da ogni sorta di libri di magia naturale, alchimia, filosofia occulta, mistica e simili, d'ogni tempo e paese, i caratteri generali del metodo che queste pseudoscienze solevano e sogliono seguire, per passare quindi a indagare le deformazioni conseguenti dell'intelligenza, o i difetti, com'egli dice, d'una organizzazione intellettuale insufficientemente adattata. Così facendo, fa bensì il mestiere del naturalista, che gli sta a cuore: perchè nessun naturalista si propone mai di spiegare l'origine d'un dato organo particolare; ma, astratteggiando, s'accampa appunto nelle *généralités,* e il caso storico dell'organo determinato gli si configura come il caso tipico dell'organo della specie, che si proporrà egualmente di spiegare in funzione di un ambiente tipico. Se non che, per fortuna, in natura non ci sono francesi e tedeschi, e in quell'assimilazione tipizzante non v'è speciale e determinato interesse storico, che venga calpestato. Quando invece il Lote si foggia quel suo schema di mentalità mistica in astratto, non ci ha detto ancora nulla per convincerci che quella sia la mentalità germanica, quasi organo creato dalla sua funzione. Infatti, nè anche a farlo apposta, per indicarci i metodi della vecchia scienza misticizzante, comincia a riferirci dottrine di un Massuet, di un Pernetty, di un Peysonnel e di parecchi altri francesi che non fanno brutta figura accanto agli Agrippa, ai Pa-

racelsi e agli altri padri della scienza tedesca. Ond' è troppo chiaro che rimane lamarckianamente a spiegare come dalla cultura francese sia potuto sorgere un Lavoisier e da quella tedesca sia stato tanto difficile invece che sorgesse un chimico capace d'intendere la nuova scienza di Lavoisier.

Il signor Lote non si è accorto che si dava della zappa sui piedi, non potendogli riuscire di ricostruire coi metodi naturalistici un processo storico: e in verità che altro è se non un processo storico quello che si dice lo spirito d'una nazione? Pel quale gli sarebbe convenuto, lasciando da un canto l'occultismo e la magia, che non sono particolari prodotti della cultura tedesca, addentrarsi piuttosto in quelle remote propaggini della mistica germanica, che soltanto attraverso la religione e la filosofia è dato cogliere nelle sue genuine e reali fattezze: senza perciò credere di potere spiegare l'organo la cui formazione debba considerarsi come il principio di un'ulteriore funzione atavisticamente trasmessa quindi nei destini secolari della mente tedesca (che sarebbe precisamente quel metodo occultistico a cui il signor Lote dà la caccia), ma col semplice intendimento d'ogni schietta ricerca storica, di approfondire al possibile la cognizione del proprio oggetto.

Vero è che per dare al suo studio questo indirizzo l'autore avrebbe dovuto mettersi un momento egli stesso al punto di vista di quella stessa scienza tedesca da lui abborrita, e non contentarsi in tutto e per tutto del suo Lamarck!

In conclusione, definito il misticismo come quell'atteggiamento spirituale che confonde in uno il diverso, e sostituisce all'ordine causale dei fenomeni l'occulto potere antropomorfico delle forze, degli spiriti o dello spirito,

e sdoppia il mondo in due o più sfere per la sua incapacità di cercare la razionalità nel sistema deterministico dei fenomeni stessi, e anzi che far dell'oggetto la norma della cognizione pone nel soggetto il centro e la radice d'una realtà arbitrariamente escogitata, il Lote postula questo misticismo, come per ipotesi, quasi il genio dello spirito germanico. E su questa ipotesi costruisce una sua storia dello sviluppo della scienza tedesca dalla seconda metà del sec. XVIII in poi.

« *Le Germanisme* », egli dice « *est issu d'une crise intellectuelle, provoquée par les acquisitions de l'expérience moderne, au XVIIIe siècle. Né dans un pays de mysticisme latent, il n'en présente qu'une recrudescence: et en effet l'Allemagne, consciemment, y retrouva tout son passé, revint avec romantisme à son moyen-âge, et jusqu'à l'antique Germanie. Mais la crise fut si forte, en raison même de la véhémence de ses causes, qu'il en sortit une ambition soudaine et de tenaces projets d'avenir* » (p. 50).

Se non è occultismo questo misticismo latente, che deve spiegare il romanticismo tedesco e il pangermanismo posteriore, non sarà possibile più intendere che sia una forza o una qualità occulta!

Il Lote ha ragione da vendere, naturalmente, quando trova tutta la scienza tedesca da Hamann e Herder in poi pervasa di misticismo. Ma la sua critica è troppo facile, per questa parte; e quello che era difficile scoprire, il motivo filosofico e storico e il significato di questo atteggiamento speculativo, questo gli rimane un campo remoto e inaccessibile. Tutte le proposizioni, p. e., che egli cita della filosofia della natura di Schelling, non bastano punto a dimostrare il valore di quella speculazione, che non va ricercato nella storia della scienza, ma in quello della filosofia. Quello che dice del così

detto « pragmatismo » della *Critica della ragion pratica,* quasi di una veduta mistica in diretta opposizione col naturalismo delle scienze particolari, può dimostrare soltanto che il signor Lote ha una cognizione troppo scarsa della filosofia kantiana, per potervi portare sopra un giudizio non troppo estrinseco e superficiale. Gl' insufficientissimi accenni al romanticismo e allo storicismo germanico del primo trentennio dell' Ottocento dimostrano soltanto la gretta cultura del naturalista, ottuso alla percezione di una realtà che trascende la sfera della sua ordinaria esperienza. E la distinzione tra romanticismo francese e romanticismo tedesco, a uso e consumo della sua tesi antigermanica e relativi sfoghi contro « l'*idéologie aveugle et funeste du coupable livre de Madame de Staël* », fa sorridere.

Il capitolo più notevole e più interessante è il terzo, che ha il duro titolo, solenne, *La Science « allemande » contre l'esprit de science,* diviso in due sezioni, la prima delle quali s'intitola, nientemeno, *La Science allemande contre la Vérité scientifique,* e la seconda *La Science « allemande » pour le germanisme.* La « Verità scientifica » è la scienza di Lavoisier e di Lamarck, che il Lote mostra quante opposizioni abbia incontrate dapprima in Germania, e poi a quante modificazioni sia stata sottoposta per assumere un carattere speculativo conforme al genio tedesco. In questo capitolo, specialmente nella prima sezione, sono raccolte molte notizie curiose, quantunque poco concludenti, com'è facile indovinare, per la tesi dell' autore.

XI

CENTENARIO ROSMINIANO

1.

Il 2 maggio dell'anno scorso solenni feste rosminiane si celebrarono a Rovereto per cura dell'Accademia degli Agiati, di cui il Rosmini fu presidente onorario perpetuo. Di esse rimane ricordo in un fascicolo contenente i discorsi pronunziati, le lettere e i dispacci mandati per l'occasione.[1] Ma a commemorare solennemente il centenario del « Prete roveretano » si divisò, su proposta di Stefano Stampa e del Fogazzaro, di pubblicare un volume « tale da offrire il concetto più largo e più compiuto possibile della vita e del pensiero di lui »; con « una serie di scritti in cui gli studiosi e gli ammiratori del grande Roveretano

---

[1] Vedi *Atti dell'I. R. Accademia di scienze, lettere ed arti degli Agiati in Rovereto*, 1897, S. III, vol. III, fasc. 3, Milano, Cogliati, 1897. Vedi pure G. Grabinski, *Il primo centenario della nascita di A. R. a Rovereto*, nella *Rass. Nazionale* del 16 maggio 1897, pp. 404-409; A. Fogazzaro, *Per A. R.*, nella *N. Antologia* del 1 settembre 1897; *Appunti bibliografici* (notevole articolo scritto a proposito del vol. del centenario) di G. Negri, nella *Perseveranza* del 14 maggio 1897, e infine R. Mariano, *A. R. e la sua condanna*, in *N. Antol.* del 16 decembre 1897. In occasione del centenario G. Claretta, il 28 marzo, fece una lettura nell'Acc. delle Scienze di Torino (v. *Atti*, vol. XXXII, pp. 539-544): *Di alcuni agnati di A. R. a Torino sul principio del sec. XVIII.*

avessero, ciascuno secondo la propria speciale competenza, a considerare e ad illustrare questo o quell'aspetto della sua straordinaria operosità intellettuale e morale, ovvero dell'efficace influsso esercitato dal suo genio e dalla sua dottrina nei vari campi della scienza ». E si stabilì « di escludere ogni violenza di polemica, ogni recriminazione contro gli avversari del sommo filosofo, volendosi dare alla festa il carattere di un omaggio reso alla mente ed al cuore dell'illustre Roveretano ». Ed ecco già pubblicato in due grossi tomi il promesso volume.[1]

L'obbligo della temperanza è stato interamente rispettato, o quasi (alcuno de' più giovani e ardenti rosminiani pare abbia dimenticato per via i buoni propositi); ma, si può, forse, dubitare che lo scopo della voluminosa pubblicazione, che era quello di ritrarre e illustrare completamente la figura del Rosmini, non sia stato a pieno raggiunto. Lo stesso scritto del Fogazzaro *(La figura di A. R.)*, che apre il volume, e dovrebbe in breve e come in iscorcio rappresentarci tutta la grandezza intellettuale e morale del filosofo, dimostra qua e là che all'artista tremava la mano nell'ardua impresa, alla quale si rifiutò altra volta di sobbarcarsi Alessandro Manzoni. Parlando del Rosmini, il Fogazzaro s'è voluto scordare di essere un poeta, e per atteggiarsi, come spesso gli piace, a pensatore severo, è riuscito a darci una concezione della mite e grandiosa figura del Roveretano, che ci sembra un po' troppo rigida e frigida tra quelle artificiose proporzioni simmetriche, in cui lo scrittore

---

[1] *Per Antonio Rosmini nel primo centenario della sua nascita (24 marzo 1897)*; parti due; Milano, Cogliati, 1897, pp. XII-253; 415 — 193 in 4.°

l'ha voluta inquadrare per amore di certa unità che crede poter desumere da una *legge centrale*, rosminianamente espressa nella breve formula del « riconoscimento dell'Essere nell'ordine suo ». Della quale qui non è il caso di discutere; ma si può dire non fosse certo cosí significante da metter conto che l'artista per essa rinunziasse a dipingerci, come amore gli dettava dentro, la bella figura. Molte pagine eloquenti e colorite sono tuttavia degne dell'autore di *Piccolo mondo antico*. Riferisco il giudizio letterario che vi si dà del Rosmini: « Entusiastico ammiratore di Platone, seppe talvolta essere insieme, al pari di lui, grande filosofo e grande scrittore. Il discorso che apre la sua *Introduzione alla filosofia* giustifica a mio vedere il Manzoni, che, richiesto da Don Pedro del Brasile dei migliori scrittori italiani contemporanei, nominò, primo e solo, Antonio Rosmini. Rosmini usa la forma alquanto solenne e preziosa del suo tempo. La sua prosa, quando vuol essere eloquente, si drappeggia volentieri in un manto antico. Più grandioso di Manzoni, è meno moderno. Tuttavia, leggendo le sue pagine più eloquenti, si è costretti di riconoscere che il manto classico è conveniente a uno spirito regio quando parla, sul trono, di cose altissime. In letteratura non fu novatore. I non pochi versi che scrisse per diletto, possono essere lodati appena da qualche tenace idolatra del passato. Tutti gli uomini colti, nella prima metà di questo secolo, ne scrivevano di simili. « La poesia, scrisse il Rosmini « a un amico, è solamente buona per ricreare lo spi- « rito. È cosa frivola. Noi siamo sacerdoti e non poeti ». I suoi versi possono servire di commento a tali giudizi ».

Il difetto generale di questo scritto del Fogazzaro, è un po' quello di tutto il volume; nel quale il Rosmini

è lodato, celebrato con devoto affetto; ma, secondo noi, non forse altrettanto intimamente inteso, ed efficacemente presentato. [1]

2.

Certo in questi molteplici scritti la vita e il pensiero del Rosmini sono lumeggiati da tutti gli aspetti, piú o meno pienamente, secondo il valore degli scrittori e le difficoltà dell' oggetto specialmente preso a trattare: ma formano tuttavia un complesso di notizie e di

---

[1] Ecco gli scritti che vi sono, oltre quello del Fogazzaro: G. Morando, *Il principio fondamentale della filosofia rosminiana davanti alla ragione ed alla tradizione* (part. I, pp. 47-97); L. M. Billia, *Il carattere morale di A. R.* (109-119); — E. Morelli, *Del Principio filosofico rosminiano e del Panteismo ontologico* (119-163); — A. Moglia, *L'Essenza e l' origine dell' Essere ideale nella filosofia di R.* (165-190); — E. Ferraj, *A. R. a Padova* (191-248); — V. Lilla, *Le fonti del sistema filosofico di A. R.* (249-293); — P. De-Nardi, *La Gnoseologia del Positivismo confutata colle dottrine di A. R.* (295-336); — E. Monzini, *Il pensiero civile di A. R.* (337-364); — P. Bellezza, *A. R. e la grande questione letteraria del sec. XIX* (366-385); — E. Bricoli, *Dell' essenza, derivazione e modalità del diritto secondo la filosofia di A. R.* (387-405); — G. B. Zoppi, *A. R. e l' Economia politica* (407-450); — P. Rusconi *Rosmini a Milano* (451-473); — F. S. Kraus, *Rosmini 's Dantestudien* (con trad. it., 476-495); — F. Alessio, *A. R. e la Donna* (497-519); — G. Allievo, *Il concetto pedagogico di A. R.* (521-3). — St. Grosso, *A. R. Elogium* e *De A. R. Epigrammata graeca et latina* (part. II, 7-21); A. Bazaillas, *Rosmini et Malebranche* (27-73); — G. Zanchi, *L' uomo nella natura secondo la filos. di A. R. di fronte alle dottrine de' moderni positivisti* (75-130); — G. Biadego, *A. R. a Verona* (131-172); — I. Petrone, *La sua ideologia e quella degli altri* (173-183); — E. Beurlier, *L' Évolution du Kantisme vers le Rosminianisme dans la philos. franç. contemp.* — *L' Etre idéal chez Rosmini et chez M. Lachelier* (185-212); — G. Grabinski, *La missione di A. R. a Roma negli anni 1848 e 1849* (213-281); — L. Anzoletti, *Cenno sulle Epistole relig. e famil. di A. R. con l' aggiunta di tre lettere da lui scritte a C. Cantù* (283-296); — A. Solimani, *O Rosminianismo, o materialismo* (297-355); — L. Sernagiotto, *A. R.-S. ed i suoi ammiratori e seguaci italiani e stranieri* (357-412); — St. Stampa. *Lettera* (413-5); — Appendice (Bonghi, *Le Stresiane* pp. 1-193).

considerazioni che non dovranno essere trascurate da chiunque tornerà d'ora innanzi a scrivere la biografia dell'uomo o a dire del posto che a lui spetta nella storia del pensiero filosofico.

Quanto agli studi espositivi e illustrativi, che vi si contengono, delle dottrine rosminiane, oseremo osservare soltanto che forse più di coteste ricompilazioni di dottrine, che il Rosmini aveva saputo esporre, e molte, piú d'una volta, con una perspicuità, più che rara, singolare nella storia della letteratura filosofica, per la storia e per la fama del nostro filosofo sarebbe stato desiderabile che dai PP. dell'Istituto della Carità (che per buone ragioni cattoliche sono rimasti estranei a questa commemorazione) si ottenesse e si desse quindi in luce quella seconda parte del carteggio, comprendente le lettere filosofiche, letterarie e politiche, che il p. Pagani, preposito generale dell'Istituto, prometteva di pubblicare fin da quando diede alle stampe due volumi dell'*Epistolario;* sull'ascetismo e affettuosità dei quali si possono scrivere alcune pagine di candida soavità, come quelle che qui vi dedica Luisa Anzoletti; [1] ma non se ne può trarre gran frutto dagli studiosi. Una giudiziosa e abbondante pubblicazione di lettere (delle quali si conservano circa venti migliaia nell'archivio dell'Istituto e non n'è stampato se non uno scarsissimo numero) avrebbe inondata di luce la vita del Rosmini e le sue dottrine, più che non v'abbiano conferito gli scritti dei suoi ferventi ammiratori. O forse che, morto quel valentuomo dello Stoppani, son valse le furie

[1] L'Anzoletti incorre in una lieve inesattezza dicendo che nel '29 il Rosmini attendeva a ristampare (p. 289) il *N. Saggio;* del quale allora appunto si imprendeva la prima stampa in Roma pei tipi del Salviucci.

d'un Cornoldi a far porre per sempre i suggelli all'archivio di Stresa? [1]

Tra gli scritti biografici il più notevole è la breve monografia del Biadego, considerevole per le notizie nuove che arreca alla biografia del Rosmini, illustrandone, anche con lettere inedite, le relazioni che ebbe con la città di Verona e con tre distinti veronesi: il Conte G. B. Carlo Giuliari, il prof. Fr. Angeleri, uno de' piú battaglieri polemisti rosminiani, e il poeta e dantista Paolo Perez. A proposito del quale il Biadego si sofferma a tratteggiare amorosamente « la storia d'un' anima che dalle agiatezze della famiglia e dalle lusinghe del mondo passa lentamente e gradatamente a rinchiudersi nella solitudine del chiostro ».

Assai meno importante lo scritto analogo del compianto prof. Eugenio Ferrai; perchè poco si può dire che aggiunga a quanto del soggiorno del Rosmini, studente di teologia, a Padova già sapevasi dalle lettere a P. A. Paravia (raccolte da mons. Iacopo Bernardi in un libro dal quale l'autore forse poteva trarre qualche profitto) dalla Vita del Paoli e dalle *Lettere giovanili* pubblicate dal Morando. Curioso a sapersi che Giacomo Bonfadini, insegnante di filosofia teoretica nello Studio padovano quando venne a studiarvi nel novembre 1816 il Rosmini, usava per testo il Soave, fortunato volgarizzatore di Locke. L' autore riporta il verbale della proclamazione del Rosmini a dottore in teologia, avvenuta il 23 giugno del '22, tre anni dopo che egli aveva compiuto il corso degli studi necessari. Fra i versi

[1] Vedi quel che narra a proposito della stampa della prima parte dell'*Epistolario* un nipote dello Stoppani, il sig. A. M. Cornelio in un recentissimo libro (*Il monumento ad A. R.* Torino, Un. tip. ed., 1896, p. 107 n. 1) scritto per soddisfare un ultimo desiderio del valente geologo. [L'*Epistolario* completo del R. è venuto poi alla luce].

con cui fu celebrata la laurea, oltre un sonetto che scrisse lo storico Carlo Rosmini, poteva pure ricordarsi quello che pubblicò l'anno scorso A. M. Cornelio. [1]

Anche P. Rusconi ha scritto su Rosmini a Milano, ma senza l'aiuto di documenti nuovi. Nè il conte Grabinski, discorrendo distesamente della missione del Roveretano a Roma nel '48, [2] aggiunge altre notizie a quelle amplissime che ci avevano date il Paoli prima, e poi lo stesso Rosmini nel suo *Commentario*. [3] Non ha del resto altro intento che « di esporre alcune considerazioni », che ci sembrano molto assennate, sebbene non altrettanto ordinate e concise, su quella missione e sui casi che nella biografia rosminiana vi si collegano. Opportuno commento vi fa quello che del pensiero civile del filosofo ricorda il Monzini.

Paolo Bellezza cerca di definire con copiose citazioni il pensiero del Rosmini rispetto alla « grande questione letteraria del sec. XIX ». E qual'è questa grande questione? Quella del possibile accordo tra scienza e poesia. Indagine in cui conveniva andare più cauti; perchè il Rosmini, in verità, non meditò in proposito una sua teoria. Ad ogni modo, non sarà inutile ricordare che egli, nell' opuscolo *Sull' idillio e sulla nuova letteratura italiana*, « nella sua qualità di filosofo, si spinge anche più in là che non avesse fatto l'autore della lettera sul Romanticismo » (pag. 367);

---

[1] Op. cit., pag. 217.

[2] Il Grabinski non è esatto nello stesso titolo « la missione... nel 1848 e 1849 »; poichè la missione del Rosmini va dall'agosto all'ottobre del '48; il resto del tempo, quell'anno e il seguente, essendo il R. rimasto presso la corte pontificia da privato. Ci sarebbe piaciuto che, a proposito del soggiorno del R. a Gaeta, fosse ricordato l'interessante articolo di RAFFAELE DE CESARE, *Dopo la condanna del S. Uffizio*, in *N. Antologia*, 16 luglio 1888.

[3] Torino, Paravia, 1881.

sebbene la tesi romantica prenda nel filosofo tutt'altro sembiante che nel Manzoni. Ma era pur consigliabile maggiore parsimonia nell' uso dei testi, che sa talvolta di abuso.

Con più profitto il Kraus, dell' Università di Friburgo, il quale attende a un'opera su *Dante*, illustra gli studi che il Rosmini dedicò alle opere dantesche: studi già noti per la pubblicazione degli scritti rosminiani attinenti alla letteratura e alle arti belle, curata dal Perez.

E come un primo abbozzo della bibliografia rosminiana ancor di là da venire riesce pur utile la monografia del conte Sernagiotto; sebbene essa non segua un metodo rigoroso, nè fornisca indicazioni complete. Compilata in forma di raccolta dei giudizi favorevoli dati sul Rosmini in Italia e fuori, obbedisce evidentemente a un criterio alquanto ristretto pel cultore degli studi rosminiani; e rimane ben lungi da quella compiutezza, che è carattere essenziale di simili lavori. L' autore rifà, togliendo via le primitive asprezze polemiche, e accresce di nuovi giudizi e citazioni un suo precedente lavoro consacrato fin dal 1889 alla memoria del filosofo di Rovereto.[1]

3.

Ma ciò che forma un ornamento del presente volume sono, in un' appendice, quelle *Stresiane* del Bonghi, una delle quali l' autore stesso aveva pubblicata nel 2.° vol. degli *Atti dell'Accademia di filosofia italica* (Genova, Tip. de' Sordo-muti, 1854) e poi ristampata nel 1894 nelle *Prime armi;* ma delle quali egli stesso aveva smarrito il manoscritto, ritrovato l' anno scorso fra le

---

[1] *A. R. all'estero, quanto dagli stranieri apprezzato e quanto da loro studiato*, schizzo di L. S., Venezia, 1889, pp. XII-60 in 8.°

cose dell'autore e fatto conoscere dal sen. Gaetano Negri, in una lettura all'Istituto lombardo.[1] Dello stesso manoscritto, contenente anche un diario intitolato *I fatti miei ed i miei pensieri,* e che va dal 1 marzo 1852, mentre il Bonghi si trovava a Parigi, fino a tutto il decembre quando da sette mesi era a Stresa, aveva dato pure notizia il D'Ovidio in una nota letta all'Accademia di scienze morali e politiche di Napoli, cavandone intero un dialogo sulla lingua, a cui prende parte, principale interlocutore, il Manzoni; e un brano ne aveva già fatto conoscere lo stesso Bonghi nella lettera al Landriani premessa alla terza edizione delle *Lettere critiche.*[2] Dal manoscritto acquistato dall'editore Cogliati il prof. G. Morando pubblica ora, oltre il dialogo sulla lingua e due brevissimi dialoghetti aneddotici,[3] tutte le *Stresiane*, mostrandone con diligenti postille la rispondenza alle dottrine rosminiane. Poichè, com'è noto, esse trattano di una delle più formidabili questioni metafisiche: le « antinomie che sorgono dall'applicazione della nozione di necessità e di libertà all'atto creativo ». Antinomie disperanti sul terreno di quelle tradizionali concezioni, tra le quali l'ingegno penetrante e irrequieto del Bonghi giuoca e con sè fa giuocare gli altri interlocutori (il Rosmini, il Manzoni e il marchese di Cavour) d'arguzie e trovate dialettiche, degne di quell'infaticabile schermitore che egli era e si

---

[1] Vedi *Rendiconti* del '96, serie II, vol. XXIX, pp. 866-880.

[2] *Atti cit.*, pag. 518.

[3] L'aneddoto del primo di cotesti dialoghetti (p. 31) non era veramente inedito, come crede il Morando; A. C. De Meis, che, come quello del Passeroni ricordato dal D'Ovidio nella nota citata (*Atti dell'Acc. di mor. e pol. di Napoli*, vol. XXVIII p. 536 n. 1), dovette apprenderlo dalla bocca del Manzoni, l'aveva già argutamente raccontato nel suo libro *Dopo la laurea*, Bologna, Monti, 1868, I, 128.

veniva facendo sempre più nella consuetudine di quei sommi; ma senza riuscire, naturalmente, a infilare la via d'uscita.

I dialoghi, come opera letteraria, sono tra le cose migliori del Bonghi per gli accorgimenti drammatici, che in questa materia ricordano a volte Platone, e per la vivacità e freschezza del dettato. Son quattro, non tre, come diceva l'autore medesimo; il quale bensì tre soli avrebbe voluto pubblicarne, quando li mandò al Mamiani per la stampa; e per l'appunto i tre ultimi, dove si dibatte una sola delle tre questioni proposte nel primo de' quattro dialoghi.

Il postillatore spigola anche dal *Diario*, di cui molta parte potrebbe vedere la luce, quella specialmente che riguarda il Manzoni; e riferisce aneddoti e giudizi, com'è da aspettarsi, curiosi, arguti, acuti. Del Manzoni il 16 agosto il Bonghi scriveva: « Sa un'infinità d'aneddoti e li racconta con una grazia straordinaria, e senza accorgersi di raccontarli bene. Non s'ascolta punto, né aspetta di far colpo su chi ascolta; però piace di sicuro... Si ricorda tutto, per una felicissima e nettissima memoria, che è un portento ».

Ecco due scultorii giudizi del Manzoni stesso, verissimi: « 13 agosto. Diedi al Manzoni l'ultimo fascicolo del *Cimento*, e gli dissi che vi erano pubblicate tre lettere inedite del Gozzi. — Ce n'ha tante delle stampate! mi rispose. — Ma non le pare che scriva benino il Gozzi, diss'io? — Certo, rispos'egli, fa i vestiti bene, ma gli manca la persona. — 26 ottobre. Il Manzoni stima il Prati, e dice che parecchi si contenterebbero di fare dopo molto studio quello ch'egli fa alla prima; ma che si vede fatta alla prima ».

Se non che, a proposito di giudizi, va notato quello che del manoscritto scriveva il D'Ovidio, nell'ipotesi

d'una pubblicazione: « Che sia pubblicato per intero non oserei desiderarlo senza riserve, poiché vi potrebbero, chi sa, esser dei tratti che l'autore stesso per diversi riguardi avrebbe cancellati »; e il Morando ritiene anche lui che ci vorrebbe discrezione, e molta.

Eppure egli coglie a volo nella Stresiana IV il nome di Hegel per toglier dal Diario e cacciare in nota (p. 161) una frecciata *sine ictu* contro quell'hegeliano di genio, che l'Italia ebbe per sua ventura (Bertrando Spaventa) per una di quelle sue memorie su Giordano Bruno, che segnano un vero rinnovamento della critica bruniana; un giudizio, che al giovane ventiseenne poté sfuggire nell' intimità del Diario, dopo una prima lettura, con la mente pregiudicata contro Hegel e tutte le tedescherie dal contatto quotidiano col Rosmini avversissimo alla filosofia tedesca, massime alla hegeliana, considerata come pretto panteismo; e che il Morando per conto proprio può anche approvare; ma che, com'è ingiustissimo, sarebbe sembrato ingiusto di certo al Bonghi stesso, se più tardi l'avesse riletto; a lui, che finì per nutrire pel filosofo abruzzese molta stima ed affetto, e che nelle *Lettere critiche*, scritte tre anni soli dopo il Diario, se giudicava assai più proficua alla patria l'opera del De Sanctis che quella dello Spaventa, non usava però verso il secondo termini men che pieni di stima e rispetto.[1]

4.

E ci permetta ancora il Morando alcune osservazioncelle alle sue illustrazioni; e poi avremo finito. A p. 7 n. 1 cita come opera postuma l'*Aristotele esposto ed esa-*

---

[1] Vedi Bonghi, *Perchè la letteratura italiana non sia popolare in Italia*, Milano, 1873, pp. 44-6.

minato del Rosmini. E l'opera è postuma; ma non la prefazione, a cui il passo citato appartiene; la quale usci prima, vivo l'autore, nella *Rivista Contemporanea* di Torino, nel decembre '54 e gennaio '55. — A p. 8 n. 1 dice che il marchese di Cavour « fin d'allora (*nel 1836, quando il Rosmini lo conobbe e gli divenne amico a Torino)* fece conoscere il filosofo roveretano alla Francia co' suoi *Fragments de Philosophie* ». Ora i *Fragments* furono pubblicati a Torino (tip. Fontana) nel 1841 (un vol. di pp. 598 in 8., dedicato appunto « A l'Abbé Don Antoine Rosmini, Témoignage « de haute estime et d'inaltérable amitié »). Ma è del settembre '37 un primo articolo del marchese Gustavo: *Des ouvrages pilosophiques de M. l'Abbé Rosmini,* uscito nel vol. XI (N. S., pp. 1-32) della *Bibliothèque universelle de Genève* e continuato nel marzo del seguente anno con un secondo articolo d'uguale argomento (vol. XIV, pp. 5-15). — Infine, dice la Stresiana IV^a « unica pubblicata dal Bonghi medesimo, *non s' intende davvero per qual ragione,* mentre nel discorso generale e nelle allusioni particolari si riferisce di continuo alle precedenti tre » (p. 148). Ma la ragione è detta dal Bonghi nella lettera di dedica a Gustavo di Cavour, premessa alla prima pubblicazione del dialogo, e qui dal Morando riferita dopo coteste sue parole, là dove scrive (p. 149): « Il mio buon Mamiani, che ha avuta la cortesia di chiedermi qualcosa da stampare nel secondo volume degli atti dell'Accademia e al quale per non aver altro, ho mandati questi dialoghi, si è risoluto di pubblicare l'ultimo, che è quello in cui fo sviluppare al Manzoni con un discorso quasi continuo la soluzione finale del quesito, facendogli adoperare per dati e concessi alcuni punti già messi in sodo e dimostrati prima ».

Con tutte le mende qua e là rilevate e altre che si potrebbero indicare nelle parti di cui qui non si è potuto discorrere, lo splendido volume messo insieme per la ricorrenza centenaria di una data così gloriosa della nostra storia e così cara a quanti hanno coscienza dei migliori vanti d'Italia, è monumento degno del culto che tanti valorosi rosminiani tributano alla memoria del Maestro e un nobile eccitamento (che vorremmo riuscisse efficace!) agli studi che l'opera dell'insigne filosofo attende ancora dagli italiani. Nella veloce rassegna che ne abbiamo fatta, non se n'è potuto dare un'idea adeguata.

1898.

XII

QUAL È IL VERO ROSMINI?

POSTILLA [1]

1.

Ai filosofi accade spesso, come ai poeti, di riflettere sulla propria opera, e, naturalmente, con altra anima. Giacchè con quella stessa anima i poeti continuerebbero a poetare e non passerebbero a definire la propria arte; i filosofi a filosofare, senza curarsi di fissare la caratteristica del proprio pensiero. Cangiando il soggetto, qual maraviglia che possano nascere contraddizioni tra il poeta e il critico, tra il filosofo e lo storico, benchè l'uno e l'altro siano la stessa persona? Pure, di una verità così semplice non riescono a persuadersi i rosminiani; e il professor Caviglione, in nome della verità oggettiva, continua a domandare: — Ma come? la storia della filosofia non s'ha da fare con quello che i filosofi han detto? — Sicuro: ma con quello che hanno detto in quanto filosofi. Come la storia letteraria si può fare soltanto guardando a quello che i poeti, in quanto poeti, realmente han fatto, e non a quello che volevano o dicevano di voler fare. Se la verità dev' essere oggettiva, la

[1] Postilla a una replica che il prof. C. Caviglione fece nella *Critica* IV (1906) p. 328, a una recensione che nella stessa rivista il prof. G. Lombardo Radice aveva pubblicato di un libro di lui sul *Rimorso*.

verità di uno spirito filosofico, come di uno spirito poetico, è una verità che s' ha da pensare anch' essa oggettivamente, per sè, secondo la sua logica, indipendentemente dalle mire particolari, dai propositi astratti, da tutta la personalità accidentale del filosofo e del poeta. C' è nel Rosmini questa personalità accidentale? Io ho consacrato metà del mio libro *Rosmini e Gioberti* (1898) a chiarire con documenti che questa personalità *accidentale* c' era nell' uno e nell' altro. E i rosminiani, se si sono opposti alle mie conclusioni circa la caratteristica del pensiero rosminiano, si son dimenticati di distruggere quelle considerazioni, per le quali io mi tenevo e tengo in diritto, anzi in dovere (di storico), di scartare dal Rosmini quella parte puramente formale ed esteriore, a cui i rosminiani si fermano.

La questione speciale se il Rosmini *vero e storico sia il soggettivista* del Lombardo Radice o l' *oggettivista* platonico del Manzoni e del Caviglione, può esser risoluta in due modi, secondo che si badi alla caratteristica che il Rosmini storico dà della propria filosofia, o alla filosofia effettuale che il Rosmini filosofo ha il merito, dopo Kant, combattendo Kant, d'aver costruita. Rosmini, storico di se stesso, diede ragione al Manzoni; e la darebbe ora al Caviglione. Ma noi preferiamo il Rosmini filosofo, che vorremmo ancora studiato, o studiato più e meglio che oggi non si fa. Il quale dice che la radice della conoscenza è in quel *senso intimo e perfettamente uno* (sentimento fondamentale), il cui atto è la *sintesi primitiva* di senso e intelletto; sintesi primitiva, che è *la prima funzione della ragione* (*N.S.*, 1025). L' unità è la radice degli opposti: senso e intelletto. E se questo intelletto è fatto intelletto dall' intuito dell' essere, l' intuito è atto *essenziale e immanente* dello spirito; è ciò che vi ha di più originario. Non è cono-

scenza o contemplazione d'un oggetto, che stia di qua dalla mente, ma presupposto d'ogni conoscenza nella mente: è quell'essere mentale che oggettiva, ossia fa termini di conoscenza, tutti i sensibili. Il platonismo è opposizione di mente e oggetto; e l'oggetto della mente, del Rosmini, è più intimo alla mente che essa non sia a se medesima. — Ma il Rosmini dice *intuito*. — Ma che altro significa l'intuito rosminiano, se non l'oggettività (o conoscibilità) dell'essere comunicabile ai sensibili (*estrasoggettivi*, per sè, e perciò neanche oggettivi)? L'intuito, egli dice, è un *elemento nella natura dello spirito*: cioè una categoria, una funzione, nel linguaggio kantiano. Dell'essere, oggetto dell'intuito, il Rosmini diede la precisa definizione dove disse (*N. S.* 1441), *che il suo modo di essere è l'intelligibilità stessa*. Badi il Caviglione che anche Kant riponeva l'oggettività nella categoria. La sua oggettività, bensì, era guasta dal presupposto della cosa in sè. Ma anche l'oggettività rosminiana, con la pura idealità dell'essere, si sa che ha dato appiglio a molte critiche, e principalmente alla polemica del Gioberti, che riprese e validamente sostenne contro il Roveretano la stessa accusa di psicologismo e di scetticismo che il Rosmini aveva tante volte ripetuto a Kant.

1906.

2.

Nella *Rivista rosminiana* del 1° ottobre 1906, i proff. Carlo Caviglione e Giuseppe Morando replicano alla precedente *Postilla*. Secondo il Caviglione « il dissenso, del resto, sembra più forte di quel che in realtà è ». Egli riconosce che, « per il Rosmini, l'essere è essenzialmente intelligibilità, vale a dire oggetto di una mente... Perciò relatività, somma essenziale dell'essere e del conoscere; l'essere *è* perchè il conoscere *è*, e vi-

ceversa. Potremmo dire che il pensiero rosminiano è il *relativismo* per eccellenza ». — « Ma », soggiunge, « non bisogna dimenticare le differenze tra la Mente assoluta e le intelligenze finite. Rispetto a queste bensì rimane che esse sussistono per la loro intima relazione coll'essere obbiettivo, ma non si può più affermare il contrario... Ora, che altro è l'obbiettivismo se non questa indipendenza del vero dalle singole intelligenze finite? ».

Al prof. Caviglione rispondo: 1. Questo oggettivismo, che egli difende e vuol conciliato col « relativismo universale », non è l'oggettivismo rosminiano, ma l'oggettivismo del Gioberti, dal Rosmini combattuto sempre perchè gli pareva menasse dritto al panteismo. Il nodo della loro controversia, com'è noto, fu questo appunto: l'essere, oggetto dell'intuito (delle intelligenze finite), è ideale o reale? E contro il Gioberti, il Rosmini mantenne sempre che dovesse tenersi per ideale. Ora, l'idealità dell'essere è *relativa* appunto alle cosiddette intelligenze finite. L'essere ideale presuppone bensì, secondo il Rosmini, il reale; ma l'essere, oggetto dell'intuito, è quello ideale. Se quindi il Caviglione vuol attribuire al Rosmini questo suo oggettivismo, ha contro di sè, apertamente, il Rosmini stesso.

Cotesta distinzione di intelligenza finita e di mente assoluta è giusta, e l'hanno fatta sempre quei soggettivisti, ai quali egli credo rivolga l'esortazione che non la dimentichino. Tutt'altro! La verità non è creazione della intelligenza finita: oh no! Ma, se il Caviglione ci riflette, s'accorgerà che una verità se la crea pure l'intelligenza finita: la *sua* verità, — che può essere anche un errore. La verità assoluta è la creazione della mente assoluta; la verità relativa è la creazione della mente finita e relativa. In questo siamo d'accordo. Il dissenso nascerà nel modo d'intendere il rapporto della

mente assoluta con le intelligenze finite. Ma, per non dir altro, se al Caviglione sta a cuore l'oggettivismo, e non vuole incorrere in una tesi scettica, una certa identità tra l'una e le altre non può far a meno di ammetterla anche lui.

3.

Il prof. Giuseppe Morando è un rosminiano del vecchio stampo: duramente dommatico, ombroso, acre, amaro. Alla mia distinzione tra la mentalità del filosofo in quanto filosofo e la mentalità del filosofo in quanto critico e storico di se stesso, oppone questo argomento *ad hominem:* « E che direbbe il Gentile medesimo se qualcuno pretendesse d'intendere quel ch'egli scrive meglio di lui stesso? ». — Che direi? Stia un po' a sentire. Direi che questo qualcuno avrebbe torto, e io ragione. È contento il Morando? Il quale però avrebbe dovuto riflettere più pacatamente su quelle parole della mia postilla: « Rosmini, storico di se stesso, diede ragione al Manzoni; e la darebbe ora al signor Caviglione. Ma noi preferiamo il Rosmini filosofo... ». Il che vuol dire: il Rosmini non confesserà mai che altri intenda lui meglio che non s'intenda lui stesso; e come il Rosmini, non lo confesserà mai nessuno scrittore che in qualche modo ragioni, con quella ragione che non è del Rosmini nè di nessun altro, ma è la ragione. Giacchè il Morando e tutti i rosminiani col loro puro — ma non tanto puro — oggettivismo, devono aver la bontà di riflettere a ciò: che non si può parlare di filosofia, in senso positivo, senza ammettere nel filosofo oltre l'individualità storica, con speciali motivi, interessi, fini, una ragione che è la ragione, senza motivi, senza interessi, senza fini: una ragione che ragiona secondo le leggi eterne della ragione. Che se la ragione del

Rosmini fosse proprio la ragione *sua*, diversa da quella del Morando, non so perchè il Morando vorrebbe difendere il prodotto di quella ragione come verità; e non so nemmeno come farebbe a intenderne nulla. La verità rosminiana, se è verità, è verità di ogni ragione, cioè della ragione; e il Rosmini l'ha costruita, non in quanto Rosmini, ma in quanto ragione. Davvero che questa non è una verità semplicissima?

C'è anche per la filosofia quella benevola astuzia della Provvidenza, onde Vico vide governato il mondo delle nazioni; la quale « come una mente diversa, alle volte contraria e sempre superiore a' fini particolari e ristretti che gli uomini si propongono, ne fa mezzi per servire a fini più ampii, e gli adopera sempre per conservare l'umana generazione » ; e li adopera anche pel progresso del sapere filosofico. L'uomo che opera e che filosofa crede raggiungere certi fini particolari; e quella mente diversa gli fa attuare fini più ampii. Il Rosmini filosofo si travaglia sul kantismo per spogliarlo della forma scettica o fenomenistica; e il Rosmimi uomo, cattolico, persuaso d'esser nato alla rigenerazione della cultura italiana per mezzo d'una filosofia conciliatrice delle esigenze della ragione con quelle della fede, quest'altro Rosmini, con le sue polemiche contro i razionalisti tedeschi e con le caratteristiche assegnate alle proprie dottrine, si sforza di presentare in veste della più pura ortodossia il proprio pensiero. *Fata nolentem trahunt*. E il fato della filosofia è certamente la logica interna del pensiero, con la quale l'individualità storicamente determinata del filosofo non è a nessun patto confondibile.

Nè il caso del Rosmini è unico. Il kantismo vero contiene esso la critica definitiva della *cosa in sè* kantiana; e quello che per Kant è criticismo, o un idealismo

puramente trascendentale, in realtà è, come ha dimostrato la storia, il nuovo idealismo realistico. La filosofia vichiana, da Vico data per platonica e cattolica, è essenzialmene antiplatonica e profondamente anticattolica e razionalistica. Che meraviglia? Il pensiero nostro è quello che è, quale che sia la definizione che noi si creda poterne dare. Questa definizione appartiene a un momento dello spirito, che non è il momento logico, costruttivo, veramente filosofico, che ne è invece il presupposto. È vero che come riflessione sulla filosofia è essa stessa filosofia; onde il giudizio inesatto sulla propria filosofia è già un errore filosofico; ma un errore che non tocca la verità del già filosofato, se questo contiene una verità; come l'autocritica erronea del poeta non guasta la bellezza della sua precedente creazione estetica. Ed era questo il senso del mio paragone.

Ma, venendo al punto che importa di più: il Rosmini è soggettivista? Per negare questa mia tesi il Morando osserva trionfalmente che « precisamente perchè il soggetto è in relazione con la verità oggettiva ed assoluta, proprio per questo, si libera da sè, s'innalza fuori di sè, fuori del relativo e del soggettivismo per l'appunto ». Poi, per spiegarmi come sta proprio la cosa, mi fa notare che « nella conoscenza nostra nè può esservi il totalmente assoluto ed oggettivo, nè il totalmente relativo e soggettivo » e conchiude: « La dottrina che sta in mezzo a queste due impossibilità è la dottrina del Rosmini, che, ponendo una sintesi tra la mente nostra relativa e la verità assoluta, riconosce la vera natura dell'una e dell'altra ».

Donde risulta che l'egregio Morando ancora non ha ben inteso di qual soggettivismo io abbia sempre parlato a proposito del Rosmini, anche nella recente *Postilla*. Il soggettivismo mio non è la negazione dell'oggetti-

vismo, come l' oggettivismo mio non è la negazione del soggettivismo. Sicchè, se gli piace, io dirò oggettivista il Rosmini, a patto che non s' intenda per oggettivismo la negazione del soggettivismo, e si riconosca col Gioberti che il Rosmini non è abbastanza oggettivista. Di farmi la lezione sulla contraddizione intrinseca del relativismo assoluto non è punto il caso; perchè la mia malattia, se mai, sarà l' assolutismo, anzi che il relativismo; e perchè intendere come relativismo il soggettivismo kantiano è uno sproposito storico, anche secondo il giudizio di Kant. Queste cose oramai le sanno tutti; e sarebbe tempo che i rosminiani si persuadessero che il Rosmini si può studiare ancora, e si deve, come filosofo, ma non come critico, nè come storico della filosofia. Giudicare ancora Kant o Locke o Hegel sulle orme del Rosmini è imperdonabile.

1907.

XIII

LA TEORIA ROSMINIANA DELLA PERCEZIONE INTELLETTIVA

1.

La teoria della percezione intellettiva del Rosmini è stata studiata in un buon libro del prof. P. Carabellese.[1] Tralascio la prefazione del libro, in cui si legge che, secondo Kant, « lo spirito è così fatto, che, premuto dalle sensazioni, reagisce applicandovi le categorie: ordinando, classificando, sistemando le sensazioni, e in fine costruendo, con la materia informe somministrata da esse, quell'insieme formato e noto, che si chiama l'esperienza »; benchè questo periodo, come qualche altro della stessa prefazione, avrebbe bisogno di qualche nota; e vengo al Saggio critico. Del quale non avrei se non a lodarmi, in quanto è un tentativo, certamente acuto, di confermare e insieme correggere e svolgere quella interpetrazione critica della gnoseologia rosminiana, che fu data dallo Spaventa e da me ripresa; ma non posso, per dir vero, rallegrarmi del metodo con cui l'autore vi procede, nè del punto di vista in cui si colloca, come non so essere d'accordo con lui nei risultati nuovi, che crede avere ottenuti.

---

[1] P. CARABELLESE, *La teorica della percezione intellettiva di A. Rosmini*: saggio critico con pref. del prof. B. Varisco, Bari, Casa ed. Alighieri, 1907.

Il metodo: muovere da una dottrina gnoseologica inferiore a quella del Rosmini, e che il Carabellese si sforza di raccapezzare dai manuali e dai corsi del Masci, dai libri dell'Ardigò, del Sergi, del Varisco, per farsene una categoria di giudizio, e talvolta un canone d'interpetrazione del pensiero rosminiano. Il punto di vista: il fondamento psicologico assegnato alla gnoseologia, quasi suo fondamento obbiettivo (!). I risultati nuovi: l'innatismo (nel senso prekantiano) dell'idea dell'essere rosminiano; la riduzione dell'elemento formale categorico, nella gnoseologia del Rosmini, alle idee di sostanza e di causa (le due categorie garentite dal Masci!).

Quel metodo e quel punto di vista generano questi risultati, inaccettabili appunto perchè quel metodo e quel punto di vista sono erronei. Infatti, senza la confusione tra il punto di vista gnoseologico e quello psicologico, a cui l'hanno trascinato le guide da cui s'è fatto accompagnare nello studio del Rosmini (quasi per potergli dare a ogni po' sulla voce perchè... non aveva letto p. e. le dispense del prof. Masci), il Carabellese, che mostra ingegno sottile, ordinato, chiaro, si sarebbe reso conto facilmente d'una distinzione fondamentale, che apre l'adito al problema della logica trascendentale — il vero problema gnoseologico — e senza la quale nessuno entrerà mai in questo nuovo mondo scoperto da Kant; la distinzione assoluta tra il fatto del conoscere e la condizione trascendentale di questo fatto, la quale non può essere più fatto, benchè ne sia la radice. E quindi non si sarebbe tanto affannato per toglier dal seggio delle categorie l'idea dell'essere, per insediarvi quelle due predilette di causa e sostanza. E per poter giungere a ciò, non avrebbe vanamente insistito, contro una mia ovvia osservazione (che si trovava, per altro,

nello Spaventa), sulla priorità non cronologica dell'intuito dell'essere rispetto alla percezione intellettiva: intuito, che gli riesce, naturalmente, troppo incomodo, e cerca perciò di sbarazzarsene, come di qualche cosa d'inesplicabile; senza avvertire che, rifiutato questo principio, non è più possibile quella deduzione della sostanza e della causa, in cui egli fa pur consistere il kantismo e il valore della gnoseologia rosminiana.

2.

Senza dilungarmi in un esame della esposizione che il Carabellese fa della dottrina della percezione intellettiva, e della critica che vi deve mescolare della mia interpetrazione, io potrei contentarmi di coglierlo al varco, alla conclusione. Egli infatti, dimostra dapprima, ma con troppa fretta, che falsa è la mia opinione circa la precedenza meramente logica, ideale e non cronologica dell'intuito alla percezione, in cui l'essere è predicato e la sensazione soggetto d'una sintesi a priori; ma, avendo nondimeno dovuto seguir le mie tracce per mettere in luce come il sentimento fondamentale con la sua attività razionale rappresenti nel Rosmini quell'unità sintetica originaria, che nel Kant è l'appercezione originaria, radice e possibilità d'ogni sintesi a priori, deve quindi ammettere e rilevare l'impossibilità, che il Rosmini in questa teoria comincia a riconoscere chiaramente, di far precedere cronologicamente uno dei termini della sintesi a questa sintesi stessa, di cui la percezione intellettuale non è se non una variazione corrispondente al variare del sentimento fondamentale in rapporto alle sensazioni particolari. E allora si sente mancare il terreno sotto i piedi, e si ripiglia con un *però:* « Però, se questa sintesi *sui generis* è fondamentale per il nostro conoscere, in quanto è costitutiva

di una potenza, — così come *sui generis* e fondamentale per essa sono l'intuito dell'ente e il sentimento fondamentale, — è posteriore all'intuito dell'ente solo logicamente e non cronologicamente; la sintesi primitiva, costituente le percezioni dei corpi e dell'io, è necessariamente qualcosa di successivo a detta sintesi *sui generis* e fondamentale». — È necessariamente? Ma se quell'altra sintesi è un fatto e questa la condizione del fatto, quella perciò nel tempo, questa fuori del tempo, che significa che l'una sia successiva all'altra? — «Quest'ultima», ecco la ragione che fa intoppo al Carabellese, «è il necessario presupposto della prima in quanto ne è la potenza che la rende possibile» (come se presupposto fosse sinonimo di precedente, come se la potenza fosse anteriore all'atto!). «E le percezioni intellettive perciò devono essere posteriori a questa cosiffatta percezione primitiva *(a cui è stato giocoforza accettare, dalle dichiarazioni dello stesso Rosmini, che l'intuito dell'ente non sia cronologicamente posteriore)*, proprio così come e per la stessa ragione per cui dobbiamo ritenere le sensazioni posteriori al sentimento fondamentale, se non vogliamo della dottrina rosminiana dare una interpetrazione, diremo, fantastica» (139-40). *Proprio così come!* Troppa fretta. Il sentimento fondamentale il Rosmini può dire, e dice — non esprimendosi esattamente — che preceda le sensazioni; cioè, le sensazioni particolari. Ma, poichè queste sono modificazioni del sentimento fondamentale, che, in quanto senso del corpo, è la sensazione indeterminata o potenza di sentire, il pensiero del Rosmini è che il sentimento fondamentale sia immanente nelle sensazioni, e perciò solo logicamente anteriore. Lo abbiamo prima, ma lo avvertiamo dopo, egli dice,[1]

[1] *N. Saggio*, n. 713 nota.

com'è proprio dell'idea dell'essere; anzi, com'è proprio d'ogni elemento trascendentale del conoscere in generale.

3.

E che lo stesso Carabellese qui si senta mancar il terreno sotto i piedi lo dimostra il séguito del passo che ho riferito, dove egli, per solito molto chiaro, s'avvolge e smarrisce in una deplorevole confusione: « E che sia questo il pensiero rosminiano, ce lo dice lo stesso Gentile (*Rosmini e Gioberti*, p. 214), quando riporta il seguente periodo di Rosmini: « La percezione primitiva nella « quale sta l'unione dell'anima col corpo, è un modo « di conoscere contemporaneo alla prima intuizione e « solo logicamente posteriore; ed è quest'atto primo che « costituisce la facoltà del conoscere». — Questa citazione dovrebbe dunque dimostrare (e dimostra il contrario) che il Carabellese ha ragione ed io torto. Invece, egli ripiglia con un altro bellissimo *però:* « Da quanto però in questo periodo il Rosmini afferma, che è quanto noi abbiamo già dimostrato *(nelle ultime pagine, che non s'accordano con le precedenti, e confermano la mia interpetrazione)*, alla tesi che vuol trarne il Gentile, che il Rosmini, della contemporaneità cronologica della sintesi primitiva e dell'intuito dell'ente, abbia alle volte chiara coscienza, ci pare che corra un bel tratto » (p. 140).

Come? Ma se in quel periodo la sua voce suona nella stessa guisa della mia sentenza? E non dice altrettanto il luogo della *Psicologia* citata dallo stesso Carabellese immediatamente prima (p. 139): « La ragione (= sintesi primitiva) [1] quanto all'ordine logico, è una potenza posteriore alle due potenze del senso e dell'intelletto (= intuito dell'ente) da cui risulta; non però

[1] *N. Saggio.*, n. 1025.

quanto all'ordine cronologico, perocchè tosto che è l'uomo, è la ragione »? Del resto, il Rosmini dice esplicitamente altresì: « La sintesi primitiva è quel giudizio col quale la ragione acquista la percezione intellettiva ». [1] Ossia sintesi primitiva e percezione intellettiva son tutt' uno; e, tutt' al più, la seconda può dirsi lo sviluppo della prima. E se il Rosmini dice che solo idealmente precede l' intuito alla sintesi o percezione primitiva, il Carabellese deve acconciarsi a ritenere con me l'idea dell'essere immanente (e però trascendentale) alla percezione intellettiva, che è pel Rosmini la sola attuale e non virtuale cognizione: il fatto, di cui parlavo io con lo Spaventa.

L'osservazione poi, con cui crede d'infirmare (pp. 133-4) il valore del passo da me citato dal *Sistema filosofico* (§ 47 cfr. § 48) circa la non preesistenza dei termini (soggetto e predicato) al giudizio (anche nel primitivo, che è la percezione intellettiva), dimostra sempre una cosa: che il Carabellese non si rende ragione della natura del problema gnoseologico, per non aver fatto quella distinzione che dicevo a principio. « Il Gentile non ha notato però *(il solito però!)* che qui il Rosmini parla del predicato e del soggetto, come tali, cioè appunto come predicato e come soggetto; ed è naturale che, anche per Rosmini, il soggetto non è soggetto se non nel giudizio in cui esso ha tale funzione, e così dicasi del predicato ».

Non è naturale niente, se prima non si crede quello che il Rosmini non credeva (e che voi stesso non credereste, se non vi contentaste d' una logica come quella del Masci), cioè che si possa, senza trascendere il pensiero, parlare d' un termine che sarà, ma non è soggetto.

---

[1] *N. Saggio*, n. 1026.

Il Rosmini ebbe vivissima la coscienza che nel giudizio primitivo la sensazione (soggetto), prima di diventar soggetto nel giudizio, è di qua dal pensiero: non è, egli dice, oggetto, ma estra-soggetto. E appunto nella stessa relazione dell'estra-soggetto al soggetto io concepisco rosminianamente l'intuito dell'ente verso la percezione primitiva; la quale è primitiva in quanto dà principio alla conoscenza, e dalle condizioni passa al fatto.[1]

Ora, se il posto resta occupato dalla idea dell'essere, non c'è che fare, quelle di sostanza e di causa devono rinunziarvi. Il Rosmini infatti — non avendo potuto leggere ancora le dispense del Masci —, per suo conto, riteneva che « tutto ciò che v'ha d'intellettuale nelle idee di sostanza e di causa non è altro appunto che l'idea di esistenza e dell'ente in universale »; e Kant, secondo lui, le avrebbe ritenute forme essenziali dell'intelletto « perchè non ispinse abbastanza avanti l'analisi di queste, da scoprire ciò che in esse era pura forma ».[2]

1909.

---

[1] Nel § 48 del *Sistema*, a cui rimandavo, il Rosmini dice: « In questo giudizio [primitivo, ossia nella sintesi primitiva o percezione intellettuale] accade che il soggetto considerato prima di formare il giudizio stesso, sia incognito non solo come soggetto e in relazione al predicato, ma ben anco sotto ogni altro rispetto, sia incognito del tutto ». È vero che il Rosmini per gli altri giudizi posteriori (che non sono quelli che a me importavano) ammette la precedenza dei termini, spogliati della loro mutua relazione, al giudizio stesso. Ma bada ad avvertire che quella cosa che si conosce dei soggetti di questi giudizi innanzi ai giudizi stessi « è stata conosciuta anch'essa con un giudizio precedente »: che insomma al di là della relazione un termine irrelativo non è raggiungibile. Nè vale opporre che quello che il Rosmini dice del soggetto, non direbbe del predicato della sintesi primitiva: perchè ogni sintesi primitiva *(Sist., 50)*, egli nota, è un giudizio d'identità, e però perfettamente convertibile: onde può ben anche considerarsi l'essere come soggetto, e la sensazione come predicato.

[2] *N. Saggio*, n. 381.

XIV

IL ROSMINI VERO E IL VERO ROSMINI

1.

Due notevoli scritti del Caviglione e del Carabellese [1] mi porgono l' occasione di tornare sopra una questione già trattata altra volta; e lo fo ben volentieri, perchè la questione è importante non solo per l' interpetrazione speciale del filosofo a cui si riferisce, il Rosmini, ma per il metodo generale della storia della filosofia.

Il saggio del Caviglione, tolta una parte bibliografica in cui si rifà per cenni la storia delle varie interpetrazioni ortodosse del pensiero rosminiano, è una polemica contro la mia, come quella che, tra le eterodosse, « si presenta con apparato di ragioni di certo valore e attira l' attenzione perchè, lungi dal negare i meriti altissimi del nostro filosofo, li esalta »: senza avvertire per altro quali radici la mia interpetrazione abbia in tutta la critica precedente a cominciare dal Galluppi e da Alfonso Testa fino allo Spaventa, al Fiorentino, al Jaja. Gli scritti dei quali avrebbero potuto agevolare l' intelligenza di taluni principii della mia interpe-

---

[1] CARLO CAVIGLIONE, *Il Rosmini vero*: saggio d' interpretazione, parte I (nella *Cultura filosofica*, a. IV (1910) pp. 575-600).

P. CARABELLESE, *Intuito e sintesi primitiva in A. Rosmini* (nella *Rivista di filosofia*, gennaio-marzo 1911, pp. 78-96).

trazione e fors'anche liberar il Caviglione da certi pregiudizi, da certe ubbie, che sono state lungamente in Italia la mala erba nel campo degli studi filosofici, e una delle ragioni precipue della fortuna del positivismo. Il quale contro il platonismo annacquato, di cui la *Cultura filosofica*[1] resta ora l'organo principale tra noi, avrà sempre il pieno diritto di rivendicare la propria superiorità storica e il suo incontestabile valore.

Io non starò a discutere con l'ottimo Caviglione intorno all'autenticità storica del suo Rosmini vero (che, viceversa, vuol essere, per lui il vero Rosmini): e tanto meno dei canoni di storia della filosofia, che egli crede di dover opporre a quelli da me adottati, o che egli crede io abbia adottati. Sull'uno e sull'altro punto, se vuole, potrei anche dargliela vinta. E con tutto ciò rimarrebbe, che egli è in un equivoco, e battaglia contro i mulini a vento. Il suo vero Rosmini, che non è davvero il Rosmini vero, è anche il mio vero Rosmini: ossia quel Rosmini che è Rosmini e non è Kant; giacchè che Rosmini non possa essere altro che Rosmini, con tutta la sua personalità storica, non solo io l'ho sempre riconosciuto (e che diamine di concetto avrei dovuto avere della storia per non riconoscerlo?), ma l'ho dimostrato; o almeno, mi sono provato a dimostrarlo nella prima parte del mio saggio di tredici anni fa. Dimostrazione che nessun rosminiano aveva data, e nessun rosminiano ha poi data e poteva dare perchè, voglia o non voglia il Caviglione (per servirmi di una frase a lui cara), lo storico di una filosofia deve superare questa filosofia. In quella prima parte io mi adoperai a sbozzare la formazione degli elementi plato-

---

[1] [Che allora si pubblicava a Firenze dal prof. Francesco De Sarlo].

neggianti e antikantiani della filosofia rosminiana, che pertanto non si può dire davvero che disconoscessi.

La questione non è, dunque, se il Rosmini, quale ci si presenta nei suoi libri, abbia o no combattuto Kant (bene o male inteso); se abbia o no insistito sull' oggettività dell' essere, di contro alla soggettività delle categorie, come le intende l' idealismo; e così via. In questo (c' è bisogno di dirlo?) io sono, come già lo Spaventa, interamente d' accordo coi rosminiani, col Caviglione, e prima di tutto con lo stesso Rosmini. La questione è, se il pensiero rosminiano sia vivo soltanto in quella parte che anche il Caviglione (o meglio, anche il Rosmini) riconosce come sostanzialmente kantiana, o se sia vivo così come il Rosmini lo voleva, integralmente, come una correzione platonica della parte di vero riconosciuta nel kantismo. Perciò, quando il Caviglione si affatica a dimostrarmi esser « dovere dello storico far luogo a queste loro credenze [di Kant nel noumeno e di Rosmini nell' intuito e nella logicità del soprannaturale] o volontà o intuizioni ancorchè non ci sembrino logiche » : io lo posso avvertire che *non est hic locus,* e che la sua è proprio fatica sprecata. Quando poi, intravvedendo il nodo vero della questione, esce a dirmi: « Supponiamo pure per un momento, che quegli atteggiamenti, i quali per non sembrare logici paiono solo intenzioni, volontà o anche capricci, non possano assolutamente essere inquadrati nella logica necessaria d' un sistema ed esservi incastonati e resi anelli tra gli anelli della catena logica, supponiamo ciò, rimane come un dovere nostro r i c o n o s c e r e l a p o s s i b i l i t à che quegli atteggiamenti v o l u t i e s o s t e n u t i... siano... l' intuito geniale d' una verità che solo per un accidente, dovuto appunto questo all' ambiente o ad altre cause accidentali, essi non seppero collegare e conciliare

a dovere colle altre loro teorie » (p. 577); allora il Caviglione mostra di non riflettere due volte su quello che mi vuol suggerire. Perchè, ritornando su questa osservazione, egli stesso, che ha vivo ingegno e capacità filosofica non comune, non potrà non avvertire da sè che ciò che non può assolutamente inquadrarsi nella logica d'un sistema, è impossibile pensare che non vi s'inquadri soltanto per cause accidentali.

2.

Le difficoltà dell'egregio Caviglione, il quale, per altro, pur continuando a polemizzare con tanto zelo ed ardore contro il mio modo d'intendere il Rosmini, comincia intanto ad ammettere con me, che il Kant combattuto da Rosmini non è Kant come va inteso, non sono propriamente di carattere storico, ma speculativo. Egli non si persuade di quel che io dico del Rosmini, perchè non si persuade del mio modo d'intendere la conoscenza. E in fondo egli vuol difendere più certe verità che dal Rosmini gli paiono intuite genialmente, anzi che la costruzione logica del sistema rosminiano; che è poi il vero problema storico. Sicchè in fine è d'accordo con me anche in questa tesi, di cui pare più scandalizzarsi: che cioè per fare un'interpetrazione storica del rosminianismo, bisogna muovere da una filosofia. E questa filosofia, tanto per lui quanto per me, dev'essere la stessa filosofia rosminiana bene intesa, o inverata, come, con suo permesso, direi io.

Uno dei punti principali di questa filosofia è la teoria dell'intuito. Sta bene. Ma come si deve intendere l'intuito rosminiano? Se per intuito s'intende il valore del pensiero, la sua oggettività (nel senso kantiano, giacchè, badi bene il Caviglione, anche per Kant la categoria

è principio di oggettività), la sua universalità, sto anch' io per l' intuito contro il sensismo e l' empirismo di tutti i tempi: l' intuito è l' apriori. Quando il Caviglione mi saetta con la sua sentenza: « Voglia o non voglia il Gentile, o qualsiasi kantiano, l' uomo si persuade di conoscere la verità quando può credere che i suoi giudizi sono conformi a qualcosa che non dipende dai suoi giudizi; l' universalità del vero, dopo Socrate non più messa in dubbio da alcun filosofo degno di questo nome (e non fu messa in dubbio da Kant), non vuol dir altro »; io potrei protestare per il ravvicinamento dell' universalità di Socrate a quella di Kant, che ebbero del concetto, o, se piace di più al Caviglione, della verità, un concetto differentissimo; potrei protestare per l' appellativo di kantiano; ma posso anche lasciar correre, e dire: siamo d' accordo! — Ma quando al Caviglione piace sostenere che non l' idea di questo vedere intellettivo (o intuito) sia sorta per analogia dalla volgare idea del vedere corporeo (rappresentato come rapporto immediato tra i termini di un' assoluta dualità), anzi questa del vedere corporeo, certamente erronea, da quella, che sarebbe vera, del vedere intellettivo dove la dualità ed opposizione sarebbe al suo luogo, allora egli incorre in un doppio errore. Uno, storico: perchè la teoria dell' intuito nasce in Platone; ed è noto *lippis et tonsoribus* che in Platone la visione ideale è un concetto mitico costruito per analogia con la falsa concezione della visione materiale. L' altro, speculativo: perchè, sottratto all' intuito intellettuale il sostrato fantastico dell' opposizione tra soggetto e oggetto propria del vedere fisico, come s' intende volgarmente e come s' intendeva nella psicologia greca, l' opposizione, per cui si postula quell' intuito, non è più concepibile: come dimostra la teoria della anamnesi e dell' eternità della

cognizione iperurania delle idee in Platone, e la teoria delle idee innate in tutti i filosofi platonici antichi e moderni: due teorie che esprimono appunto l'impossibilità di porre mai il soggetto senza l'oggetto, e questo senza quello; che sarebbe la dualità voluta dal Caviglione.[1]

3.

A difesa della dualità, nel Rosmini e pel Rosmini, il Caviglione ora batte sulla dualità di forma e materia del conoscere, ora su quella di pensare finito e infinito: due dualità affatto incommensurabili tra loro. La prima superata dal Rosmini con la teoria della percezione intellettiva e del sentimento fondamentale (ed è il suo grande merito); l'altra non sorpassata mai da lui, come non fu sorpassata da Kant la dualità di fenomeno e noumeno: generando nell'uno e nell'altro (se questo può dirsi generare) le parti morte del loro sistema. Ma nè l'una nè l'altra di queste dualità hanno poi che vedere con la teoria dell'intuito. Infatti potrebbe il Rosmini non trovare l'unità di intelletto e di senso, e l'essere ideale restare tuttavia, come pare a me, immanente all'intelletto; potrebbe egli non risolvere quella sua dualità di pensare finito, che ha per oggetto il reale sensibile, e di pensare assoluto, che dovrebbe avere per oggetto il reale infinito o assoluto (e non c'è dubbio che la sua Dialettica trascendentale,

---

[1] Ma, obbietta il Caviglione, se la opposizione, che non c'è nel vedere corporeo, non si trovasse nemmeno nell'intelletto, « come si potrebbe spiegare quell'errore? Ad analogia di che sarebbe sorto e risorge di continuo? (p. 587). È presto detto: l'errore filosofico nasce ad analogia del volgare; il quale per essere errore non cessa perciò di *valere* come qualcosa di saldo e di vero per coloro, che non ne vedono l'erroneità, o non vi badano, che è lo stesso.

che dovrebbe risolverla, non raggiunge punto lo scopo, come aveva predetto il Gioberti, e per la ragione appunto che aveva detto il Gioberti,[1] che cioè dal finito come tale non si cava l'infinito; poichè questa dialettica finisce nel pensare assoluto, ma negativo); ma nella sfera stessa del pensare finito, della semplice percezione (dell'esperienza, come direbbe Kant) rimane sempre l'analogia del rapporto rosminiano tra intelletto e essere col rapporto kantiano tra intelletto e categorie.

È verissimo che la dottrina rosminiana circa la distinzione tra pensiero finito e pensiero infinito e più l'altra, che è la finale sconfitta del rosminianismo in quanto sistema che vuol fronteggiare il giobertismo, tra pensare assoluto negativo e pensare assoluto positivo (soprannaturale) avrebbero giovato a rincalzare il concetto platonico caro al Rosmini di un soggetto, che dipende dall'oggetto, ma non lo ha in sè, nè lo crea; ma il fatto è 1° che queste distinzioni di spirito strettamente kantiano non impediscono nè anche al Rosmini di costruire quella dottrina della percezione intellettiva, che è l'affermazione di un concetto affatto diverso del soggetto, come l'ombra del noumeno e la negazione dell'intuito intellettuale non avevano impedito a Kant di costruire la sua immortale teoria della attività sintetica a priori dello spirito; 2° che quando si sia accettata la teoria della percezione intellettiva, queste distinzioni e quindi la dialettica trascendentale rosminiana non hanno nessun valore: per le ragioni che il Gioberti additò e spiegò magnificamente dalla *Teorica del sovrannaturale* fino alla *Proto-*

---

[1] « E quando il Rosmini », dice il Caviglione, « pare al Gentile che sia vicino al Gioberti, ne dista ancora le mille miglia » (p. 591). È vero; ma di queste mille miglia mi ero occupato anch'io, riconoscendole e ripercorrendole, con la dimostrazione del di più che in Gioberti c'è rispetto al Rosmini.

logia; e per le quali condannava il rosminianismo all' *aut-aut* del panteismo o dell' ateismo e nullismo.

« Si potrà chiedere », dice il Caviglione, « come l' uomo possa superare i limiti della sua ragione, ma che la ragione sia limitata, è innegabile. L' esperienza nostra, che di continuo si accresce, ce ne rende accorti; ogni esperienza nuova è un dato, è materia nova che ci costringe a nuove sintesi colla forma del conoscere; dunque necessariamente le sintesi precedenti non costituivano tutto l' essere; dunque le precedenti applicazioni della forma erano limitate, parziali; in noi quindi non s' era verificata l' unità assoluta tra la forma e la materia ».

Ora tutto questo, caro Caviglione, non è il Rosmini vero, ma il Rosmini falso. I limiti della ragione, che a voi paiono un fatto innegabile, non sono un fatto, ma una dottrina; e una dottrina assurda, perchè scettica (e finisce infatti nel pensare negativo, come sapete); e condannata quindi all' impensabilità della tesi scettica, che dommatizza la propria negazione. La ragione non è contenuto, ma forma: cioè contenuto come forma. Quindi l' esperienza nuova, che è nuovo contenuto, non ha che fare, in quanto tale, con la ragione. La quale non può esser mai se non assoluta in ogni suo atto, anche quando si ponga per un momento come relativa, limitata. Voi staccate la funzione della ragione dall' oggetto della ragione (dal razionale), e quindi avete una ragione che sta, sempre quella, e un razionale che si muove, varia e s' accresce. E non avvertite che appunto questa posizione dualistica si contesta come inconcepibile, e si dice essere stata dimostrata assurda dal kantismo di Kant come da quello del Rosmini. Viceversa, non riflettete, che la « verità bella e fatta », che continuate a propugnare, non vi serve a nulla, perchè, vera essa,

non può esser vera quella che affermate voi; onde non può nè anche esser vera la vostra affermazione di una « verità bella e fatta ».

4.

Il Carabellese, replicando alla recensione che io feci del suo studio sulla *Teoria della percezione intellettiva di A. Rosmini*, spezza anche lui una lancia in difesa del « vero Rosmini » contro il mio modo d'intendere il posto che, secondo la gnoseologia rosminiana, spetta all'intuito dell'essere nell'organismo della cognizione attuale. E riconosco molto volentieri che nel suo tentativo dà prova di grande sottigliezza d'ingegno e di molta accuratezza: per non dire della lodevole moderazione di linguaggio (arte, a quanto pare, divenuta oramai molto difficile) che egli usa nel difendersi e ribattere le obbiezioni. Ma anche nel suo caso l'interpetrazione contrapposta alla mia non vedo come si possa accettare, non per poco studio che il Carabellese abbia posto nell'esame dei testi rosminiani, bensì piuttosto per l'insufficiente possesso della filosofia del Rosmini, intesa, come soltanto è possibile intenderla, al lume della sua logica interna.

La questione, in breve, è la seguente. L'essere, in quanto intuito, forma, secondo il Rosmini, l'intelletto umano, e però lo rende atto ad intendere, illuminare, cioè, della sua luce (che è essere) la materia, per sè affatto oscura, della sensazione in quella sintesi, che è detta percezione intellettiva o atto della ragione, unità di senso e intelletto. Orbene, questo essere si deve considerare una forma dell'intelletto non solo logicamente, ma anche cronologicamente anteriore alla

sintesi della percezione intellettiva? In altri termini: l'intuito dell'essere o intelletto puro, è un momento astratto e trascendentale della conoscenza, secondo il Rosmini? o è un momento reale? Io ho sostenuto sempre la prima interpetrazione. Il Carabellese ritiene che non solo la lettera — ciò che io non escludo, almeno in taluni casi — ma anche lo spirito e l'organismo stesso della gnoseologia e del sistema del Rosmini stiano per la seconda. Egli tiene per sicuro che, fatta la debita distinzione tra percezione primitiva fondamentale o percezione immanente del sentimento animale (sentimento fondamentale) e percezione intellettiva o sintesi primitiva o percezione dei corpi e dell'Io, la prima, che è poi l'atto costitutivo della ragione, sia contemporanea all'intuito dell'essere, ma la seconda per natura e per tempo posteriore all'intuito e però alla percezione fondamentale.

Di guisa che l'intuito e la percezione fondamentale non sarebbero propriamente, secondo il Carabellese, condizioni trascendentali della conoscenza; ma già conoscenza attuale; e non avrebbe ragion d'essere quel raccostamento fatto dallo Spaventa, e ripetuto da me, dell'idea rosminiana dell'essere alle categorie kantiane. Pel Carabellese, il Rosmini «nega chiaramente, sia all'idea dell'ente, sia alla percezione primitiva fondamentale, tal carattere di condizione trascendentale; e quindi, dal suo punto di vista, non cade in contraddizioni, nè in inesattezze, quando afferma la priorità logica e cronologica dell'idea dell'ente».

Nega chiaramente? E come va che non ce n'eravamo accorti? Il Carabellese torna a spiegare che pel Rosmini l'intelletto, la ragione, la stessa percezione fondamentale sono potenze; e che ogni potenza, per lui, com'è detto nella *Teosofia*, è un atto primo, ossia «un atto a cui

manca qualche cosa, voglio dire, la sua ultima esplicazione, relativamente alla quale ha una potenzialità che le acquista il nome di potenza »;[1] atto primo che, aveva il Rosmini avvertito altrove,[2] resta anche quando vien meno l'atto secondo. « Mi pare », conchiude il Carabellese, « che da ciò risulti evidente che pel Rosmini la potenza è qualcosa che sta a sè, indipendentemente dagli atti secondi che essa compie. Nè si dica che ciò non importa la precedenza cronologica; chè in tal caso dimenticheremmo che essa pel Rosmini è un atto primo, al quale, appunto perchè e come atto primo, manca qualche cosa. È naturale che, se c'è quest'atto che, essendo primo, manca di qualche cosa, dovrà il qualche cosa che manca, essergli aggiunto dopo; gli atti secondi dovranno cronologicamente seguirlo ».

Tutto questo il Carabellese ritiene chiarissimo e incontestabile, benchè io l'avessi avvertito che la potenza non è anteriore all'atto (non è, non solo nel Rosmini, ma nella stessa Scolastica, che il Rosmini ostenta di ormeggiare, e in Aristotele). E mi sta a ripetere che, pel Rosmini e, parrebbe, per lui stesso, non c'è dubbio circa la precedenza della potenza all'atto. Nè io infatti mi sognerei di revocare menomamente in dubbio cotal precedenza, se per precedenza s'intendesse una mera anteriorità logica; o altrimenti, se non si volesse l'atto primo sullo stesso piano degli atti secondi, e, come questi, atto vero e proprio reale *(wirklich)* di conoscenza. E appunto la dottrina rosminiana del rapporto tra potenza e atto, tra atto primo e atti secondi, tra atto immanente e atti transeunti può chiarire il prof. Carabellese del suo errore.

---

[1] *Teosofia*, IV, 39.
[2] *N. Saggio*, n. 1008.

5.

Il centro della questione è proprio qui: la trascendentalità o apriorità kantiana dell' essere rosminiano, come precedente solo logicamente e non temporalmente all' atto concreto della cognizione o percezione intellettiva, viene determinata dall' essere egli pura forma dell' intelletto, e però non vera e propria cognizione. Le idee innate prima di Kant sono contenuto di cognizione: cioè cognizioni concrete, se anche meramente virtuali, come si sforza di concepirle Leibniz. L' a-priori kantiano invece è vuoto; vuoto di cognizione. E però è trascendentale, cioè solo logicamente anteriore alla realtà effettiva della cognizione. Se Rosmini fosse un innatista alla maniera prekantiana, non dovrebbe contrapporre l' intelletto puro (costituito nell' esser suo dall' intuito dell' essere ideale) come mera potenza o atto primo a cui manca qualche cosa, agli atti secondi, in cui è la realtà conoscitiva. L' intuito sarebbe già un atto secondo: come è per Cartesio, il cui intelletto è logicamente anteriore al suo intuito delle idee semplici innate; e l' intuizione di queste esaurisce infatti tutte le sue possibili conoscenze.

In quel capitolo stesso della *Teosofia*, a cui si riferisce il Carabellese, il Rosmini avverte che « l' atto dell' intelligenza è duplice, cioè l' atto primo, che ha per suo termine l'essere indeterminato, e gli atti secondi. Coll' atto primo, col quale è costituita l' intelligenza,... non opera ancora come intelligente, perchè come tale non è costituito, ma si costituisce in quell' atto medesimo. In tutti gli atti secondi, opera il soggetto già costituito intelligente. Se dunque per cognizione s' intendono quelle notizie che gli vengono dalle sue proprie operazioni mentali, non si può dare il nome di cogni-

zione alla notizia dell' essere indeterminato quale sta presente all' intuito ». In questo stato, non c' è il giudizio: a cui solo « pare che anche il comune degli uomini riserbi il nome di cognizione: chè certo il comune degli uomini non pensa alla prima intuizione, e però del tutto non ne parla ». In questo stato, « il soggetto intuente rimane privo d' ogni moto intellettuale: egli non può nè ripiegarsi sopra se stesso e avere la coscienza di sè, nè riflettere sull' essere che gli sta davanti per analizzarlo ed esercitarvi sopra qualunque altra operazione, nè pensare al nesso tra l' essere e sè, e così acquistare la consapevolezza della sua propria intuizione ». Che è la precisa condizione delle categorie, vuote senza l' intuizione, e però trascendentali e solo logicamente reali.

Se questo è l' atto primo, passiamo agli atti secondi della *Teosofia*, dove, mirando al problema metafisico delle forme dell' essere, il Rosmini tralascia di considerare tutte le altre forme che costituiscono lo spirito come mera potenza o atto primo, e su cui insisterà altrove, p. es. nella *Psicologia*. Qui c' è il sentimento fondamentale, che ha per forma il senso del corpo, e la ragione, unità di intuito intellettuale e di sentimento fondamentale. Nella *Teosofia* invece dall' essere ideale dell' intuito si dee passare all' essere reale della percezione intellettiva, con cui s' integra l'intuito. In quest' opera leggiamo che « il reale eccita la percezione, che è la prima funzione della ragione [ossia l'atto primo della ragione, la prima e immanente percezione che unisce il senso del corpo e l'intelligenza [1]]. Ora in questa funzione l'uomo trova l'ente, cioè l'essere fornito di termine e però compiuto [non più l'essere soltanto ideale e indeterminato, ma realizzato con le sue concrete determi-

[1] Cfr. *Psicologia*, § 1013.

nazioni]. Di che procede, che il primo degli atti secondi [che sarà, mi pare, percezione intellettiva, o sintesi primitiva, e non più quella percezione fondamentale, che è anch'essa atto primo] ha per suo termine, non l'essere indeterminato, ma l'ente ». E allora si ha davvero il pensiero. « E invero le operazioni del pensare, che sono gli atti secondi, non potrebbero fermarsi, a ragion d'esempio, in un mezzo ente, chè il mezzo non si può pensare se non dopo il tutto a cui si riferisce, e per la stessa ragione ciò che veramente si conosce deve esser uno... E quindi è che l'essere al tutto indeterminato, non raggiungendo l'uno compiuto [chè l'essere indeterminato, solo virtualmente determinato nella pienezza della sua realtà, è pel Rosmini essere iniziale e non assoluto], non può esser l'oggetto d'un compiuto atto di conoscere, ma piuttosto d'una potenza di conoscere ».[1]

Sicchè su un punto non cade dubbio di sorta; ed è questo: che la cognizione comincia pel Rosmini solo con la percezione intellettiva, in cui l'ideale si fa reale. Alla domanda: « Che cosa possa dire a se stessa la mente intuente l'essere puro, intuito senza i suoi termini? » la risposta del Rosmini è: « Non può dir nulla a se stessa, perchè non ha ancora percepita se stessa, e perchè ogni parola che ella pronuncia è un giudizio che esige due termini, ed ella non ne possiede ancora che un solo, l'essere che intuisce ». Nè la mente dice ancora nulla nell'atto primo della ragione: « Tostochè il soggetto che intuisce l'essere ha un sentimento diverso da quello dell'intuizione dell'essere stesso, il reale che è questo sentimento stesso, e l'agente in esso sentito, viene percepito come ente realizzato, e questa è la prima parola che il detto soggetto dice, la prima sua opera-

[1] *Teosofia*, IV, 388-91.

zione transeunte». [1] E prima dell' operazione transeunte (cronologicamente, nell' ordine delle cognizioni effettive), com' è naturale, non c' è nulla.

E che l' anteriorità sia puramente logica il Rosmini lo dice esplicito [2] dove chiarisce che « la forma nell' ordine dell' essere ha una precedenza logica alla materia e sussistenza » e che « l' idea di esistenza nell' ordine dell' essere ha una precedenza logica alle forme; e però l' essere nel naturale intuito è al tutto iniziale », ossia non finito in sè; che è ciò che io volevo dire notando che la potenza non è prima dell' atto. « Di maniera che », osserva qui il Rosmini, « la forma e la materia sono unite nell' universo di quel nesso appunto, del quale è unito il sentimento coll' intelligenza; nesso che non si scioglie mai, SE NON PER VIA D'ASTRAZIONE E D' IPOTESI NON CONSEGUENTE A SE STESSA » : dove per sentimento non si deve intendere il puro sentimento fondamentale, ma ogni sensazione, poichè il Rosmini parla qui degli enti sussistenti in genere.

6.

Il Carabellese mi richiama al « sistema filosofico del Rosmini ». Ebbene, io l' invito a riflettere che per quella legge del sintesismo, che il Rosmini vede per tutto, e a cui s' adegua quel moto circolare che egli dice benissimo circolo solido, [3] come non si può

---

[1] *Teosofia*, IV, 490 « Secondo il sistema filosofico rosminiano », dice il Carabellese (p. 79) « qual' è proprio la prima percezione che noi facciamo venendo alla luce? È ' la percezione immanente del sentimento animale', per cui vien costituita la stessa potenza della ragione ». Questo, dunque, non è esatto.

[2] *Teosofia*, IV, 463.

[3] *Logica*, § 701 e ss.

parlare dell' essere reale (contenuto delle sensazioni) senza supporre l' essere ideale, come forma e mezzo di conoscere, non si può nè anche «parlare dell' essere ideale oggetto, senza supporre il reale attualmente conosciuto».[1] Onde la realtà dell' intuizione pel Rosmini (come pel Gioberti) sta nella riflessione, che scopre quel che c' era, senza che la mente lo sapesse, nella intuizione.

Il Rosmini infatti distingue un modo anoetico e un modo dianoetico di pensare l' essere. Una volta si pensa (propriamente, s' intuisce) l' essere prescindendo dalla sua relazione con la mente, o non sapendo di pensarlo; un' altra volta «si pensa invece colla sua relazione essenziale alla mente; il che non si fa (parlando dell' essere in tutta la sua universalità), se non per mezzo della riflessione colla quale l' uomo s' accorge, che l' essere è essenzialmente intelligibile e... anche essenzialmente inteso».[2] Il modo dianoetico è la riflessione che, come si dice nella *Logica*, coglie l' idea dell' essere «poi per via d' astrazione in tutte le altre notizie [frutto di percezioni intellettive], e non fa che renderla a se stessa oggetto, quando nelle altre notizie ci stava come mezzo e forma». — «ONDE SI PROCEDE», avverte il Rosmini,[3] dicendo chiaramente che PRIMA non c' è nulla attualmente, «si procede dall' idea come forma e mezzo [contenuto dell' intuito, ma nella percezione], il che è un conoscere che ha più di virtualità, all' istessa idea come oggetto, il che è un conoscere che ha più d' attualità». Sicchè l' essere ha una forma soggettiva (per l' intuito), nel momento anoetico, precedente alla forma oggettiva che assume per

---

[1] *Log.*, § 705.
[2] *Teosofia*, II, 49.
[3] *Log.* § 705.

la riflessione nel momento dianoetico: ma questa precedenza èsoltanto «nell'ordine logico di generazione».[1]

Tanto per abbondare! Perchè il fulcro di tutta la opposizione che mi fa il prof. Carabellese sta nella proposizione già riferita: «È naturale che, se c'è quest'atto che, essendo primo, manca di qualche cosa, dovrà il qualche cosa che manca, essergli aggiunto dopo; gli atti secondi dovranno cronologicamente seguirlo». Che è una proposizione priva di senso, perchè l'atto primo è l'atto immanente e che si sottrae perciò al tempo, e l'atto secondo è il transeunte, che solo è in tempo: e non ci può essere relazione cronologica tra l'estra-temporaneo e il temporaneo.[2]

È vero intanto che nel *Nuovo Saggio,* § 455 il Rosmini pone antecedente «per natura e per tempo» l'idea dell'essere alla sensazione. Ma di questa frase infelice il significato risulta da tutto quell'articolo; il quale, contro il Reid, il quale faceva succedere in modo misterioso la percezione dei corpi alla sensazione, mira a dimostrare, che l'idea dell'essere non sorge a un tratto nella mente, ma v'è sempre, di continuo, ossia è un atto immanente, come si dirà nella *Psicologia,* laddove una determinata sensazione è atto transeunte. Così al § 459 conchiuderà: «L'idea dell'essere non comincia ad esistere nel nostro spirito nell'atto della percezione».

7.

Quanto alla percezione fondamentale del sentimento corporeo, il Carabellese ne riconosce la simultaneità con l'intuito; perchè il Rosmini lo dichiara esplicitamente dove definisce cotesto atto primo della ragione. Ma l'errore mio consisterebbe nel confondere due cose distinte dal Rosmini: identificando, attraverso il

---

[1] *Teosofia*, II, 264.
[2] *Psicol.*, § 1201 e ss.

termine medio di « sintesi primitiva », la ragione o percezione fondamentale primitiva, che è una potenza, e la percezione intellettiva, che è un atto secondo. E il Carabellese insiste sulla differenza tra la sintesi indeterminata della ragione nel suo atto primo e la sintesi determinata della percezione intellettiva.

Prima di tutto il Carabellese dovrebbe convenire che l'identificazione della sintesi primitiva da una parte con la funzione della ragione e dall'altra con la percezione intellettiva determinata non è mia, ma del Rosmini. Nel *N. Saggio*[1] la ragione è identificata con la sintesi primitiva. Vi si dice: « Se noi consideriamo più generalmente l'attività nascente dall'unità intima del sentimento fondamentale, in quanto cioè l'Io è atto a vedere i rapporti in generale, ella è la ragione, e la sintesi primitiva diventa la prima funzione della ragione ». « Dunque », oppone il Carabellese, « il Rosmini qui, anzichè identificare, distingue la ragione dalla sintesi primitiva. Questa è la prima funzione di quella. L'una e l'altra fan capo, sì, alla medesima attività; ma questa attività nella visione dei rapporti in generale è ragione, nella visione in particolare è sintesi primitiva. E in quest'ultima visione c'è, come sopra mostriamo, qualcosa di più che nella prima ». Veramente, sopra vuol mostrare che nella sintesi primitiva = percezione intellettiva determinata c'è qualche cosa di più che nella percezione fondamentale = ragione = mera potenza razionale. Ma lasciamo andare.

Il pensiero del Rosmini a me pare chiarissimo; e col « fissarvi bene l'attenzione » il Carabellese finisca con intorbidarlo. Il Rosmini dice che i rapporti non sono soltanto quello tra l'idea dell'essere o l'intelletto e la sen-

---

[1] *N. S.*, § 1025.

sazione; quello è il primo rapporto che si percepisce. E se si dice ragione la funzione dei rapporti, questa funzione dapprima è quella tale sintesi primitiva: sicchè ragione e sintesi primitiva sono tanto diversi tra loro quanto l'uomo e il bambino. Orbene (continua[1] il Rosmini), la sintesi primitiva è quel giudizio col quale la ragione acquista la percezione intellettiva». E già innanzi, nominata la sintesi primitiva (il capitolo è un epilogo della teoria), rimanda ai §§ 528-55 del *Nuovo Saggio,* dove appunto si parla della percezione intellettiva. Ma affinchè non rimanga dubbio sul significato della percezione intellettiva esplicitamente identificata dal Rosmini con la sintesi primitiva, ecco qui un luogo anche più chiaro del *Nuovo Saggio:*[2] V'è un genere di sintesi, in cui lo spirito produce «a se stesso delle idee nove. Ed egli fa ciò in due modi. Il primo modo è quello della sintesi primitiva, nella quale congiunge un sentimento coll'idea dell'essere, e produce le percezioni e idee delle cose».[3]

Potrebbe benissimo trattarsi di una coincidenza fortuita di espressioni; ebbene sforziamoci di penetrare nel pensiero del Rosmini. Il quale, è vero, si sforza di fissare nella *Psicologia* e distinguere la stessa potenza della percezione intellettiva come funzione della ragione o atto immanente, dalla sua esplicazione o atto transeunte. Se non che, siamo sempre lì: l'atto immanente non si stacca pel Rosmini stesso se non per astrazione dai transeunti nei quali si realizza. Quindi accadrà che la sintesi primitiva astrattamente

---

[1] *N. S.*, § 1026.

[2] § 1454 n.

[3] Questo lo rileva anche il Carabellese (n. cit.) per dedurne che dunque (petizion di principio!) il Rosmini qui non vuole parlare della ragione, ma della percezione intellettiva!

potrà considerarsi come facoltà pura, e in concreto come l'atto di questa facoltà. E nel *Nuovo Saggio* il Rosmini non insiste sulla distinzione mentale e scolastica della potenza e dell'atto.

8.

Che infine l'essere ideale predicato del giudizio primitivo o percezione intellettiva non si possa cogliere *actu* (si badi bene a questa clausola) fuori della sintesi col soggetto, che è il sentimento; questa è dottrina generale del Rosmini, che riguarda tutti i giudizi. Questo io notavo fin dal mio lavoro sul *Rosmini e Gioberti*. Ma il Carabellese obbiettava e torna ad obbiettare che la inscindibilità dei termini del giudizio riguarda nel Rosmini i termini in quanto termini del giudizio. Non dubita di asserire che, « riguardo al giudizio logico evidentemente [il Rosmini] non poteva mai sostenere (e sarebbe ridicolo attribuirgli tale intento) che i termini non dovessero mai precedere il giudizio ». Ridicolo? Secondo l'idea che ci facciamo di questa precedenza. Se i termini devono precedere come due concetti, e quei due concetti che si ritrovano nei termini del giudizio, il Carabellese ci rifletta un pochino su, prima di ridere. Il Rosmini, è vero, distingue giudizi primitivi (percezioni intellettive, il cui soggetto è una sensazione) onde si conoscono gli enti reali, e gli altri giudizi, o giudizi logici, secondari o riflessi. E la differenza per lui è questa, che nei primi il soggetto prima del giudizio non è conosciuto punto, « è del tutto incognito »; laddove nei secondi « il predicato ed il soggetto, benchè prima del giudizio non siano conosciuti come predicato e come soggetto, pure sono conosciuti dalla mente in altro modo ».[1] E sta bene. Ma in che modo sono allora

[1] *Sistema filosofico*, § 48.

conosciuti? Il Rosmini ci dice[1] che quello che dei soggetti dei giudizi riflessi si conosce prima dei giudizi stessi è qualche altra cosa dai soggetti in quanto soggetti; e che « quest'altra cosa, che si conosce di essi, è stata conosciuta anch'essa con un giudizio precedente »: finchè di giudizio in giudizio si risale al primitivo; e non c'è mai pensare che non sia giudicare, e da per tutto, sempre, domina il sintesismo. Sicchè, assolutamente, un termine astratto di giudizio, a sè, non c'è mai nel pensiero quale lo concepisce il Rosmini. Non c'è il soggetto della percezione intellettiva prima della percezione; vale a dire, non c'è come pensiero, ma c'è come sensazione. Non c'è come cognizione, dice Rosmini. E altrettanto egli dice implicitamente della idea dell'essere, ossia del predicato, benchè qui parli del solo soggetto. Ma lo avverte poi esplicitamente nei luoghi già riferiti della *Teosofia,* dove nega il carattere di cognizione al lume naturale e costitutivo dell'intelletto umano. E non si deve rigorosamente argomentare, come notai anche l'altra volta, dalla tesi del Rosmini (*Sist. fil.*, § 50) della convertibilità del giudizio della sintesi primitiva per cui l'essere ideale può fungere anche da soggetto e la sua realizzazione nel sentimento da predicato? — No, dice il Carabellese, perchè nello stesso *Sistema* (§ 43) di uno solo dei termini della sintesi primitiva si dice che non è cognito. E data la mia argomentazione il Rosmini sarebbe in contraddizione con se stesso. Ed è vero; ma chi ha detto al Carabellese che i filosofi non si contraddicono? Non ci mancherebbe altro! Appunto perchè si contraddicono, ognuno di essi e gli altri che vengono dopo hanno la buona ventura di poter continuare a pensare. E se egli tiene a lavare il Rosmini dalla

[1] Ivi.

macula di quella piccola contraddizione tra un luogo e un altro, non bene certo accordati, del *Sistema,* come se la cava dinanzi ai luoghi della *Teosofia* che negano il carattere di cognizione al mero intuito?

Negare questa apriorità della sintesi, in cui il Rosmini fa consistere la percezione intellettuale, ogni giudizio e ogni rapporto dell'universale sintesismo, è infrangere l'organismo vivente di tutto il mondo rosminiano.

Quanto alla lunga nota del Carabellese (pp. 91-4) intorno all'affermazione e alla percezione intellettiva, o io non ho inteso l'appunto da lui fattomi nel suo lavoro *La teoria della percezione intellettiva di A. R.,* o il Carabellese non ha inteso, nè anche questa volta, quello che ho voluto dir io. « Da quanto abbiamo detto », notava egli, « invece risulta chiaro che il giudizio di sussistenza è inerente alla natura stessa della percezione ». E questo io lo sapevo; e avevo avvertito soltanto che per avere un atto di percezione intellettuale non bisogna presupporre l'idea d'una cosa, che quindi si realizzi; ma soltanto l'idealità o essere ideale. L'atto primitivo non presuppone se non questa pura idealità. L'atto primitivo è una condizione per formarsi quindi le idee determinate, le idee specifiche come dice Rosmini: le quali, una volta possedute, non implicano per sè, « la propria sussistenza; ma hanno bisogno di un « nuovo atto » (nuovo, è chiaro in che senso, rispetto alla prima percezione) per essere affermate come sussistenti. Ora, si chiami questo nuovo atto affermazione o percezione intellettiva (non contesto la loro astratta identità nella terminologia rosminiana; se il Carabellese confronta in proposito il mio *Rosmini e Gioberti,* p. 183, n. 3, vedrà che nel suo lavoro egli non mi ha citato esattamente; poichè io non dicevo che il Rosmini chiami affermazione questo atto per distinguerlo dalla percezione

intellettiva; ma soltanto che una trattazione ampia di questo «nuovo atto», lì detto affermazione, si trova nelle lezioni *Gioberti e il Panteismo)*; si chiami, dico, come si voglia, non si può trascurare la distinzione di questo nuovo atto da quello costitutivo della percezione intellettuale senza sfigurare del tutto la teoria rosminiana dell'innatismo. E questo riconosce anche il Carabellese.

9.

Un'ultima nota. Il Carabellese aveva dichiarato: «Da quanto si è detto parmi risulti, che non si possa esser d'accordo col prof. Gentile che ritiene che il sentimento fondamentale del Rosmini possa dirsi uguale alla cinestesia dei moderni» *(Teoria,* p. 92). Io nel *Rosmini e Gioberti,* p. 186 avevo scritto veramente: «Il sentimento fondamentale è, come la cenestesia della psicologia contemporanea, quel sentimento generale continuo (perciò non sensazione) che si ha del corpo come campo di sensibilità». Io dovevo dunque arguire che il Carabellese intendesse per cinestesia quello che io avevo detto cenestesia, e che il Masci, a cui egli si riferiva, chiama con lo stesso errore grafico cinestèsi *(Psicologia,* pp. 247-8), definendola come il sentimento dell'organismo (ma cfr. il pasticcio di pag. 56 tra cinestesia = sentimento fondamentale in cui si fondono le sensazioni muscolari, e cinestesi = unificazione di cinestesia e coinestesia o fusione delle sensazioni organiche). Invece egli intendeva... un'altra cosa da quella che pur voleva contraddire; e adottando la confusa distinzione del Masci, mi fa avvertire che «il sentimento fondamentale del Rosmini si trova avvicinabile alla coinestesia più che alla cinestesia». Ecco: se egli si vuole rompere il capo con la *Psicologia* del Masci (lasci

stare lo Höffding, che parla soltanto di semplici sensazioni cinestetiche = muscolari, che è cosa che tutti possono capire, e di cenestesia nel senso rosminiano), s'accomodi. Io non ne ho voglia. La parola coinestesia in italiano va scritta correttamente c e n e s t e s i a (altrimenti, perchè non c o i n a i s t e s i a?). La *κοιναίσθησις* del Rosmini non ha che vedere nè con la cinestesia che presuppone le particolari sensazioni muscolari, nè con la cinestèsi che presuppone una tale cinestesia. Ma, per carità, non si tragga fuori questo pasticcio per chiarire il concetto chiarissimo del sentimento fondamentale! Cotesta è babele, in cui già non si capisce quando si vuol parlare di *κίνησις* e quando di *κοινὴ αἴσθησις*.

1911.

XV

DOCUMENTI INEDITI SULL' HEGELISMO NAPOLETANO[1]

1.

« *Il trionfo dell' Idea* » *in Italia: Antonio Tari e Floriano Del Zio*

Fin dal 29 ottobre 1860 B. Spaventa era stato nominato professore di Filosofia nell' Università di Napoli; e la sua nomina — scriveva a lui stesso il De Meis, da Napoli — era stata accolta in questa città « con una commovente impazienza dai giovani e dal pubblico ». Ma lo Spaventa chiese ed ottenne di tornare e restare qualche tempo a Bologna, dove nel maggio era passato, da Modena, a insegnare Storia della filosofia, per farvi almeno il primo corso semestrale e « non mancare al suo dovere verso quella Università ». A Napoli, dopo una rapida corsa nel novembre, non andò se non negli ultimi mesi dell' anno appresso. Era a Torino dall'aprile, perchè eletto deputato di Atessa (ma la sua elezione fu annullata il 25 giugno per eccedenza del numero legale di deputati professori,[2] quando gli pervenne la seguente

---

[1] Già pubblicato nella *Critica* del 1906; ma qui ristampato con molte aggiunte.

[2] Vedi per questi particolari il mio *B. Spaventa*, Firenze, Vallecchi, 1925, p. 109.

lettera di Floriano Del Zio, che è un curioso documento delle disposizioni degli animi verso l' hegelismo nella gioventù colta di Napoli, da cui lo Spaventa era atteso:

Napoli, 30 giugno 61.

Amico carissimo,

Mi prendo licenza di toglIeivi con questa mia una piccola parte del tempo che così lodevolmente sacrate alla scienza. E per due ragioni. Per procurarmi il bene di aver vostre novelle, e per dirvi poi alcunchè sul trionfo dell' Idea, alla quale abbiamo data la nostra fede.

Sono pervenute qui in Napoli parecchie copie del nuovo libro di Vera *(L' Hégélianisme et la Philosophie)*. È lavoro scritto con molta spiritosità, e che non solo porrà a dovere l' intelletto superficialissimo degli ecclettici francesi, ma farà pure il suo buon effetto in mezzo al dilettantismo filosofico de' nostri dommatici. Si comincia a sentire come il Pensiero sia l' infinita misura e forza, che, battuto ogni positivismo storico e morale, eleverà ad armonia vivente Essere e Spirito, Natura ed Umanità. — Son persuaso p. es. che il signor Pessina, che tanto ride dell' *Essere-per-sè* — e della *Vita ridotta a Pensiero* da De Meis, cesserà di sparlarne così frequentemente, dopo che avrà contemplato il gaio spettacolo che ha dato di sè Monsieur Janet.

Come Hegel disse che ai tempi della Rivoluzione francese una nuova vita, un nuovo sole sorgevano per risplendere in mezzo agli uomini, noi possiamo dire che oggi il suo proprio principio filosofico, l'Assoluto Spirito, è la forza che dovrà consapevolmente invadere ogni cosa, e chiarificare le creature tutte quante di un raggio della idealità infinita. Affrettatevi, amico, a partecipare alla gran vittoria. Felice voi, che siete sì bene apparecchiato a questa lotta, che chiude nel proprio grembo l' adempimento della libertà assoluta dell' Uomo, e quel regno di giustizia e di amore, a cui tutte cose corrono come al bacio dell' Universo, giusta il bel detto di Schiller: *Diesen Kur der ganzen Welt!*

Il punto però che nel libro del Vera avrei desiderato più estesamente sviluppato, è quello della *pluralità dei mondi*. La dottrina di Hegel su questa materia non può essere difesa che movendo dal principio dell' *Unità della Coscienza di sè*

dello Spirito, unità che, nel presupposto della *pluralità de' mondi*, avrebbe fuori di sè i circoli della vita siderea oltretellurici; e cesserebbe d' essere in conseguenza la piena ed una Coscienza di sè. A questa è necessario che tutto l' essere sia suo sapere.

La dottrina poi dello Spirito assoluto, ne andrebbe, in quel presupposto, interamente falsata. Noi non conosceremmo più l'Assoluto, come vuole Hegel, ma l'*Assoluto umano*. E, non potendo darsi ripetizioni nello spirito, si dovrebbero porre, post' i mondi come innumerabili, intellezioni infinite, infinitamente diverse, dell' istesso Assoluto. E dove sarebbe l' idealità, l' unificamento di esse? Se si risponde: nell' Idea medesima dell'Assoluto —, altri potrebbe osservare che quest' idea appunto è quella che deve essere concreta nell' Umanità. L' Unità della Rivelazione universale dello Spirito sarebbe sempre un postulato. Krause immagina una sintesi superiore de' pianeti e delle stelle; ma la comunione dell' Umanità *terrestre* colla *solare* è sempre data da lui come un' intuizione, come un desiderio!

Anche il signor Tari, riconosce nella sua *Lettera* la necessità della pluralità de' mondi. Ma in questa ipotesi vedo sempre che l' indeterminato piglia il luogo del sistematico, e che il fantastico si sostituisce alla scienza. Diventa oramai necessario di approfondire maggiormente l' infinito matematico nell' infinito filosofico, e sottomettere così l' astronomia al concetto della finalità assoluta, lo Spirito.

La lettera però del Tari appunto perchè, com' ei dice, tiene il *germe del suo proprio sistema*, avrebbe dovuto essere più lunga e scritta più chiaramente.

Vi prego intanto mandarmi una copia della vostra prolusione alla storia della filosofia italiana, perchè n' ebbi in dono nell' anno scorso una copia dal vostro fratello D. Silvio; ma quando scesi in Basilicata per l' insurrezione, la sperdei a Potenza, e non ho potuto procurarmene un' altra. Se poi con questa mia preghiera dovessi riuscire indiscreto, allora usatemi la cortesia dirmi presso chi è vendibile a Torino, perchè sarà mia cura farla richiedere da librai napoletani.

Quando portate a stampa il vostro libro su Gioberti? Esso dovrà levar grido straordinario, secondo che mi accennano i comuni amici, e per quanto ancor io presagisco dal vostro ingegno. Fate presto; e nel frattempo compiacetevi di tenermi

di tanto in tanto consapevole de' vostri studii, e segnatemi quelle opere che possono concorrere all' aumento vero della scienza.

I miei ossequi a Tari ed all' egregio De Sanctis. Se posso attestarvi in alcunchè la mia devozione, comandatemi liberamente.

Vostro amico
FLORIANO DEL ZIO.

All' Egregio Bertrando Spaventa
Deputato al Parlamento Italiano in
Torino.

Il libro, da cui il Del Zio prende le mosse, è l'*Hégélianisme et la Philosophie* (Paris, Detken 1861), che il Vera, allora professore di Storia della filosofia nell'Accademia di Milano, aveva pubblicato poco innanzi per ribattere le critiche mosse all' hegelismo da Paul Janet e da altri scolari del Cousin. — Enrico Pessina, già discepolo del Galluppi, dal Galluppi era passato al Gioberti e dal Gioberti al Krause; e mormorava contro Hegel e gli hegeliani [1].

La lettera di Antonio Tari, a cui il Del Zio accenna, è un articolo, uscito appunto nel fascicolo di giugno del 1861 della torinese *Rivista contemporanea,* col titolo: *De' rapporti del Kantismo collo stato della filosofia in Alemagna, Lettera filosofica.* Il difetto di chiarezza lamentato in questo scritto dal Del Zio, e divenuto poi sempre maggiore e sempre più caratteristico dell' ingegno del Tari, — che ingegno ebbe e una certa bizzarra genialità — aveva fatto dire allo Spaventa, in una lettera a suo fratello Silvio, dell' 8 marzo 1858: « Ho letto molti mesi fa un articolo di Totonno... Un

[1] Vedi il mio *B. Spaventa,* p. 114; SPAVENTA, *La filos. ital. in relazione con la filos. europea,*[2] p. 275 e una lettera dello stesso Pessina nella *Critica* V (1907), 494-5.

articolo filosofico, come puoi immaginarti, sopra un punto di estetica. Mi pare che abbia studiato finora per imparare a non farsi capire. I tedeschi non sono facili a comprendersi, e la colpa è un po' anche loro. Ma i più difficili tedeschi sono facilissimi di fronte a Totonno; il quale mi pare che abbia preso da costoro più i difetti che i pregi. Ti dico, in confidenza, che sono rimasto trasecolato; e che, dopo tanti anni e con tanto ozio, mi aspettavo qualcosa di meglio da lui »[1].

« Dopo tanti anni! » S'erano conosciuti a Cassino, quando Bertrando insegnava a Montecassino (tra il 1838 e il 1840); e il secondo giorno, seduti fraternamente sulla sponda d' un letto, Bertrando apriva così la conversazione: « Dunque, che ne pensate delle categorie kantiane? »[2]. Da lui lo Spaventa aveva appreso i rudimenti del tedesco; e, col suo aiuto, acquistato familiarità con la letteratura filosofica tedesca. Nella quale il Tari, chiuso dal 1849 al 1860 nella solitudine di un villaggio (Terelle, in provincia di Caserta), s' era sprofondato, accumulando una meravigliosa erudizione. Questa però non valse in verità a rischiarare il suo pensiero. Il quale dall' assoluto idealismo di Hegel finì nell' agnosticismo del suo cosidetto Innominabile; in cui credette si dovesse fondere in una unità superiore lo spinozismo e l' hegelismo; in quanto il divenire della logica presuppone un principio, che, essendo fuori del divenire, è fuori della logica; e non si può chiamare Volontà, nè Monade, nè Inconscio, nè Noumeno, nè altro; poichè ogni nome importerebbe conoscenza, quindi un movimento di pensiero, quindi il divenire. È un' *essenza*

---

[1] S. SPAVENTA, *Dal 1848 al 1861, lett., scritti e doc.*, ed. Croce,[2] p. 253.

[2] R. COTUGNO, *Le lettere di A. Tari in difesa dell' « Innominabile »*, Trani, Vecchi, 1905, p. XVI.

non battezzata e non battezzabile, l' Innominabile. « Anch' io, specie di Lohengrin, difendo il santo Graal. Sapete qual' è? La dotta ignoranza, che Hegel chiamava l' ignoranza dotta ».

Non è questo il luogo di chiarire questo innominabilismo o limitismo, — com' egli anche lo chiamò, — del Tari [1]. Giova piuttosto ricordare un aneddoto dello Spaventa. Il quale, richiesto di consiglio da uno scolaro del Tari per una dissertazione di laurea circa il diritto di punire, il 29 settembre 1882, gli scriveva: « Ti volevo suggerire di chiedere consiglio al nostro caro Tari. Chi sa, l' Innominabile! Ma come cavare da lui il diritto di punire? Mi ricordo di aver detto a Tari, quando fu *nominato* professore ordinario (nel 1873), che la sua nomina era in contradizione coll' esistenza dell'Innominabile, principio, essenza, natura, causa di ogni cosa e avvenimento. Figurati il diritto di punire! » [2]. — Il Tari, che di questa lettera doveva aver notizia dallo scolaro, rispondeva a questo, il 23 ottobre 1882: « Parliamo ora un pò del quesito, con cui mi tenta l' amicissimo Bertrando Spaventa. Eccolo: — Come concilieremo il diritto di punire con la dottrina dell' Innominabile? — Se fossi profeta, o figlio di profeta, di rimbecco direi: *Vade retro, Satana. Noli tentare Tarium admiratorem tuum!* — Ma, non essendo Gesù, nè gesuita, mi contento di rispondere con un *tibi quoque*. Ossia: — Anche a te, o pensatore liberissimo, fa intoppo questa pietra di giuridico scandalo? Anche a te metterebbe conto salvar capra e cavolo; cioè la capra della Fenomenalità di ogni fatto umano, ed il cavolo della pretesa

---

[1] V. le mie *Orig. della filos. contemp. in Italia,* III, part. II, pp. 28-37.

[2] COTUGNO, *Lett.* cit., p. 43.

Giustizia Assoluta? — Eppure ricordo che, disputando con me di questo brocardico, uscisti in questa categorica sentenza: — La pena non è che una valvola di sicurezza che la società impiega a garentirsi di chi la insidia [1]. E di fatto, il voler costruire a priori un manifesto *modus vivendi* essenziale, epperò cangevole etno-crono-topograficamente è marcia follia. La *Idea Giustizia* Assoluta anzidetta, s' ha a lasciare nel natio concavo della luna, insieme al cervello dei tanti Astolfi dell' innatismo. Chi ben pensa, riconosce la deplorevole povertà di siffatte deduzioni... Diritti e doveri, Pene e ricompense non giacevano in seno a Giove, a mo' delle uova dell' aquila esopiana, ad aspettare che lo scarafaggio umano le facesse rotolare nel basso mondo; ma si formarono, con un quasi stillicidio psicologico, a poco a poco scavandosi un bucherello nel naturale egoismo... E tutta la giustificazione delle pene, da quella del taglione e quella penitenziaria, che è ancora in *Werden*, si riduce a formare la necessità di salvarsi al bosco dalle belve accoppandole, ed alla città dai birboni rendendoli incapaci di nuocere. Ora quali sono i birboni? Qui è il *busillis;* e qui interviene l' Innominabile a comporre la gran lite, illuminando i legislatori sul da fare in sullo sdrucciolo del dispotismo, dove si trovano sempre... Il codice penale, non che un bene in sè, è un necessario male, presso a poco simigliante alla chirurgica estirpazione di un arto, il quale, se curabile, anche a dilungo, l' operatore rispetta religiosamente... Un inno-

---

[1] E lo Spaventa avrà pure usato questa frase. Ma la valvola per lui non poteva essere che necessaria, come necessaria era l' insidia del delinquente alla società; d' una necessità fondata sulla natura dello spirito, ossia sul concetto concreto del bene. Il genuino pensiero dello Spaventa intorno all' assoluta giustificazione della pena è ne' suoi *Principi di etica*, ed. Gentile, p. 102 sgg.

minabilista può solo affermare, in barba a tutti i dottrinari criminalisti del mondo, come qualmente il barbaro Kedivè egiziano funzionerà legalmente, da par suo, fucilando e forse impalando l' eroe Arabi pascià, reo di non aver saputo nascere dove e quando dovea. Ed inneggerà al magnanimo Umberto, il quale, facendo grazia all' abietto Passannante, confondeva molti tirannelli stranieri e mostravasi anche dappiù del Re Galantuomo suo padre, cioè filantropo e progressista. In Oriente il palo, in Occidente 35 legislazioni che aboliscono il carnefice (v. ult. lett. di Victor Hugo): chi ha ragione? Secondo l' illustre prof. Vera ha ragione il palo!...[1] Insomma, le cose anzidette tumultuariamente, a modo mio, rispondono su per giù al caro mio tentatore Asmodeo Spaventa »[2]. — Avviatosi per la sua strada, il Tari, dunque, negava coraggiosamente il diritto come diritto. Posto l' assoluto di là dal divenire, nel divenire, ch' egli vedeva indirizzato a un *Nirvana iperindividualistico*, non poteva trovare niente d' assoluto. Per lui il magnifico proemio dello Spaventa ai *Principii di etica* (1869) intorno al rapporto dell' assoluto col relativo, e quindi al concetto dell' assoluta relazione (per cui l' assoluta giustizia non solo comporta, ma richiede per la propria realizzazione tutti i *modi di esistenza cangevoli etno-crono-topograficamente)*, non era stato scritto. E come in quel concetto è il segreto dell' hegelismo, era naturale che egli non riuscisse ad orientarsi e a vedere la nullità del suo Innominabile in quanto tale, in quanto sostanza, cioè di qua dallo spirito.

Il Tari fu insomma de' tanti che girarono attorno a

---

[1] A. VERA nel 1863 pubblicò un opuscolo *La pena di morte* (rist. nei *Saggi filosofici*, Napoli, Morano, 1883. pp. 37-38), dove svolgeva le ragioni del sistema hegeliano in sostegno della pena di morte.

[2] COTUGNO, pp. 22-6.

Hegel, ricevendone magari ispirazione e suggestioni feconde, senza scoprire il principio vero del suo pensiero. Molti si ritrassero presto sconfortati dall' impresa; e tra questi il Del Zio, che con tanto entusiasmo nel '61 studiava le opere e la letteratura hegeliana; e ansiosamente aspettava gli scritti dello Spaventa (la prolusione letta a Modena sul *Carattere e sviluppo della filosofia italiana del secolo XVI sino al nostro tempo*[1] e la *Filosofia di Gioberti*, di cui il I° volume uscì nel 1863) per fede vaga che indi potesse venirgli la luce.

Il Del Zio allora si preparava a un corso di lezioni, sulla Enciclopedia di Hegel. Al quale infatti proluse alcuni mesi dopo con una enfatica lettura, la quale, come documento anch' essa de' tempi, merita d' essere ricordata: *Prolusione al corso di lezioni sulla Enciclopedia delle scienze filosofiche di Hegel;* letta in privato convegno ne' dì 15 e 18 novembre 1861[2]: scritto pieno di giovanile entusiasmo e di ardore filosofico. Oltre le opere del Vera, fin allora pubblicate, l'Autore vi cita ed esalta l' aurea operetta di Karl Werder *(Logik, als Commentar u. Ergänzung zu Hegels Wiss. der Logik, 1 Abth, Berlino 1841)* « restata incompiuta con grave danno di coloro che s' iniziano alla filosofia hegeliana » (p. 22); *l' Esquisse de logique* di K. L. Michelet (Paris, 1856); e

---

[1] Rist. in *Scritti filosofici*, ed. Gentile pp. 115 sgg. Giorgio Pallavicino, a una figliola del quale lo Spaventa aveva privatamente impartito qualche lezione, gli scriveva per questo opuscolo:

Amico pregiatissimo,
La ringrazio della sua *Prolusione* — un magnifico lavoro — il quale accrebbe in me il desiderio di veder presto pubblicata la grande Opera ch' Ella sta meditando. Ammiratore di Vincenzo Gioberti, posso io non ammirare il suo degno interprete: B. Spaventa? *Io l' ammiro e l' amo!*

GIORGIO PALLAVICINO.

[2] Napoli, S. Marchese, 1861, di pp. 84 in 16°. Reca quest' epigrafe: « Essere, sapersi e volersi come la Personalità eterna dello Spirito, ecco il fine della filosofia ».

di questo le lezioni *Ueber die Persönlichkeit Gottes u. Unsterblichkeit der Seele, oder die ewige Persönlichkeit des Geistes* (Berlin, 1841); le quali « quando furono pubblicate, tenevano aspetto di polemica negativa in rapporto a certi dommi dell' intelletto; ma l' avanzato sviluppo della scienza ha tolto loro il senso irreligioso, che gli avversarii accaniti dell' hegelianismo volevano a forza vedervi dentro. E debbono così considerarsi come la teorica potente della nuova sintesi dall' umanità » (p. 41): ciò che appare, nota il Del Zio, dell' opera maggiore del Michelet, *Die Epiphanie der ewigen Persönlichkeit des Geistes* (in tre diall., 1844, 47 e 52). A proposito del problema hegeliano del punto di partenza fenomenologico e logico della filosofia, l'Autore dichiarava di sperare che le difficoltà sarebbero state da lui sciolte più chiaramente nelle note a una sua traduzione del *System der Wissenschaft, ein philosophisches Eincheiridion* (Koenigsberg, 1850) del Rosenkranz: « che avrei di già pubblicata senza la tirannide borbonica, e la guerra che tutto il mondo ha fatto e fa presso noi al libero pensiero » (p. 23). Un altro suo lavoro concerneva la filosofia di Krause, la quale, specialmente per mezzo di Ahrens (il cui *Corso di diritto naturale*, 1838, era molto letto dagli avvocati di Napoli, ed era stato anche tradotto già due volte in italiano, da Francesco Trinchera e da Vincenzo De Castro[1]) poteva dirsi « in qualche modo popolare nelle nostre province ». « Le sue *Lezioni sul sistema della scienza (Vorlesungen üb. System der Philos.*, 1828) », dice il Del Zio, « e l' ampio sviluppo enciclo-

[1] *Corso di Diritto naturale o della filos. del dir.* trad. da Fr. Trinchera, Napoli, 1841, e Capolago, 1842. Nuova trad. eseguita sulla quarta ed. dal prof. V. De Castro, 2. voll., Napoli, Stab. Tip. dell'Ancora, 1860. Più tardi la sesta ed. (uscita in ted., Vienna, 1870-71) fu trad. in italiano da A. Marghieri, Napoli 1872.

pedico ch' egli tentò dare a tutto lo scibile rivelano in classico modo il fermento incommensurabile dal quale era travagliata l' intera Allemagna alla vigilia dell' apparizione d' Hegel sul teatro della scienza. Ma in Krause c' è il presentimento della scoperta, che fu fatta invece da Hegel »; e questo giudizio era il « risultamento di una conveniente disamina ». « A tanto speriamo di adempiere più tardi, pubblicando un nostro lavoro, che ha per titolo: *Studii sul rapporto del Sistema della scienza di Krause a quello di Hegel* ». Appunto per quella certa popolarità che il Krausismo aveva acquistata anche nel Napoletano, il Del Zio stimava opportuno che fosse discussa la sua *teorica generale* da' cultori della filosofia. « Se non cominciamo a disputare pubblicamente sulle nostre convinzioni speculative, il trionfo della scienza e il progresso della nazione non saranno nè liberi nè universali » (pp. 27-8).

L' opuscolo era dedicato *Alla gioventù napoletana* con parole di questo tono: « A voi dedico, o fratelli, questo piccolo lavoro, il quale non è altro che il programma dell' andamento scientifico, a cui dovrebbe avviarsi, secondo le mie convinzioni, il nostro paese, per essere in armonia coll' indirizzo generale della scienza in Europa. Se vi parrà vero, Voi, più che me, potrete condurlo ad atto, perchè l' amico vostro, comechè giovane, è già percosso dai dolori dell' animo e dalle sofferenze del corpo che l' opera dissolutrice della tirannide seppe in molti generare negli anni scorsi ». Continuava annunziando che, accettato il suo programma, tre fiamme divine sarebbero venute ad accendere l' anima dei giovani napoletani: *tre splendori d' un unico sole, il libero Pensiero;* le tre fiamme della Filosofia, della Rivoluzione, dell'Amore. « Colla prima darete fine alla superstizione del Papato, la più maligna fra quelle che ancora cor-

rodono lo spirito moderno. Colla seconda scrollerete il Dritto divino ed ogni altra specie d'irragionevole imperio. E coll' ultimo tramuterete le rovine in creazione eterna di bellezza e di verità; costituirete l' Italia, e getterete il fondamento alla fratellanza democratica di tutta Europa ».

Svolto brevemente il concetto della *Fenomenologia dello spirito,* per mostrare come lo spirito sia necessariamente condotto dalla sua interna dialettica al punto di vista del sapere assoluto, il Del Zio schizzava con pochi tratti *l' ideale della scienza,* a cui egli invitava con molto calore: « Deliberando di seguirmi fraternamente nel mondo del sapere, renderete testimonianza dell' istinto divino che move lo spirito del nostro tempo, e della vita novella d' Italia resa a sè stessa ed alla sua naturale grandezza... Il nuovo metodo dell' insegnamento filosofico è il metodo della morte e dell' amore assoluto », della morte alle cose finite e a se stesso, e dell' amore per l' assoluto, in cui lo spirito deve rinascere. Quindi combatteva le obbiezioni mosse all' hegelismo « dalla corta vista dell' intelletto [1] o del sentimentalismo ipocrita della santocchieria ». Ai filosofi dell' intelletto, del pensare finito addebitava la loro incosciente predilezione dello scetticismo e del nullismo: e dimostrava che « non solo il sapere assoluto è possibile, ma che esso è l' unicamente possibile »; poichè niuna realtà finita, naturale o spirituale, può dirsi conosciuta fuori del sistema, in cui essa va concepita. Ai mistici di buona o di mala fede, cercava d' additare il carattere intrinsecamente religioso della filosofia hegeliana, nella quale la verità della religione non è negata, ma trasfigurata e fatta valere per la ragione, assolutamente. In-

[1] Intelletto *(Verstand)*, nel senso di Hegel.

fine, combattendo anche lui il pregiudizio, allora saldissimo tra i giobertiani di Napoli, del primato italico e della filosofia nazionale, sosteneva, a simiglianza dello Spaventa, che « la grandezza del nostro spirito non è tanto nel sapersi precursore di tutto l' incivilimento occidentale, quanto nel prevedere che dev' esserne il successore eterno ». Si ammira Vico: ma egli « travagliò per tutta la vita per provare che uno spirito solo regge il mondo delle nazioni, che una è la mente dell' Umanità, e che un piano ideale stringe in armonia assoluta la totalità de' fatti politici e le forme svariatissime dell' intera vita sociale ». « La storia della filosofia è davvero un' opera unica, una sola attività produttrice... Le frutta abbondanti di quei primi pensieri filosofici, che gl' italiani del XV e XVI secolo destarono nella coscienza umana sono appunto i grandi sistemi della filosofia moderna... Nutricandoci del sapere e della vita europea, noi vendicheremo lo spirito de' padri nostri, celebreremo la festa di commemorazione a quel Risorgimento, che il papato e l' Impero soffocarono nel sangue di tutta la Penisola » : sopra tutto a Bruno, la cui vita randagia per l' Europa, ma cominciata in Italia e in Italia tragicamente finita, sembra al Del Zio il simbolo divino del corso storico della filosofia moderna nel mondo. E col ricordo della vita del Bruno e un invito a vendicarne la morte facendo tornare in Italia la sua filosofia arricchita nel suo secolare viaggio, termina questa prolusione.

Cinque giorni dopo leggeva nell' Università la prolusione al suo corso lo Spaventa, tornando a trattare il tema: *Della nazionalità nella filosofia.*

2.

Marianna Florenzi Waddington e B. Spaventa

Affrettando col desiderio la pubblicazione dell' importante carteggio della marchesa M. Florenzi Waddington tuttavia posseduto dalla famiglia di Francesco Fiorentino, gioverà spigolare tra le carte dello Spaventa, alcune lettere e ricordi di questa egregia donna, che non ci paiono inutili alla storia della fortuna di Hegel in Italia. Quando la Florenzi entrò in relazione con lo Spaventa aveva passata la sessantina, essendo nata nel 1802: da Schelling era giunta fino a Hegel: dall' ammirazione del Mamiani, per la conversazione frequente col Fiorentino, che da Bologna andava spesso a Perugia ospite suo, era potuta passare a quella del critico severo della prefazione, che il Mamiani nel 1844 aveva premessa alla sua traduzione del *Bruno* di Schelling[1]. Prefazione desiderata da lei, che ne *cavò la promessa con un certo imperio di bellezza che ancor possiede,* come il Mamiani scriveva al suo fratello Giuseppe il 7 aprile 1844;[2] prefazione piaciuta già allo stesso Schelling.[3] Ma ben presto la marchesa tedescheggiante e libera pensatrice e il conte italianissimo e cantore dei santi cattolici, s' erano accorti di non potersi intendere. Già in una lettera del 1846,[4] il Mamiani le rimprove-

[1] Vedi B. SPAVENTA, *Saggi di critica*, Napoli, Ghio, 1867, pp. 366 sgg. Intorno alla Florenzi v. le mie *Origini della filos. contemp. in Italia* III, parte II, pp. 37-50.

[2] MAMIANI, *Lett. dall' esilio* a cura di E. Viterbo, Roma, 1899, I, 214.

[3] In una sua lettera a un suo amico, del 26 dicembre 1845, il Mamiani scriveva: « Quantunque io vi discorra della filosofia tedesca moderna con gran franchezza di giudicio, lo Schelling non se ne tiene punto mal soddisfatto, e scrivendo alla traduttrice, che è la march. Florenzi, ha detto di me parole onorevolissime » (op. cit. I, 329). Cfr. il Bruno stesso, ed. Le Monnier, 1859, p. 213.

[4] *Lett.* cit., II, 40. Cfr. la lett. al fratello del 28 ag. 1846 (II, 33).

rava di ragionare *un po' alla tedesca, e, non avendo alla mano ragioni ferme ed evidenti, essersi ravvolta della nebbia del suo grande maestro, lo Schelling*. L' anno appresso le scriveva: « Mi congratulo molto con voi dello studiare indefesso che fate e dello involgervi coraggiosa tra le tenebre sacre della metafisica dello Schelling ».[1] Era quasi un addio dalla spiaggia a chi si avventurava per il rischioso viaggio!

Sul principio del 1863, la Florenzi aveva pubblicato i suoi *Filosofemi di Cosmologia e di Ontologia* (Perugia, V. Bartelli); e il Fiorentino, che doveva scriverne una recensione, nella *Rivista Italiana* (o *Effemeridi della P. I.*, di Torino, del 20 aprile 1863, a. IV, pp. 250-52), la incitò a mandarne un esemplare allo Spaventa. Quindi la seguente lettera:

Signore,

Se un nostro amicissimo, e molto suo conoscente, non m' incoraggiasse a mandarle il mio libretto testè stampato, io non oserei inviarglielo. Esporlo al giudizio d' uno de' più distinti filosofi è al certo temerità più che grande. Ma io mi affido più assai all' indulgenza di cui sono capaci i grandi uomini, e temo maggiormente i piccoli. Ardisco ancora dimandare il suo leale, franco giudizio e la sua severa censura; ed anche la disapprovazione mi sarà più cara assai di qualsiasi complimento.

È dunque sotto l' egida del nostro amico che il mio libretto viene a cercarla. Mi abbia per iscusata s' io l' incomodo per cosa di sì poco valore; ma, le ripeto, io riposo nella indulgenza sua. Me le offerisco e raccomando.

Perugia, li 20 marzo 1863.

Obb.ma
M. MARIANNA FLORENZI WADDINGTON.

Lo Spaventa in ricambio le mandò il suo volume *Prolusione e introduzione alle lezioni di filosofia*, stam-

---

[1] *Lett.*, II, 314.

pato l' anno innanzi; a cui la Florenzi fece gran festa, diffondendolo nel circolo di letterati e filosofi,[1] che si raccoglievano intorno a lei.

« Dono prezioso, scriveva all' autore il 9 maggio del '63, di cui mi valgo per mia istruzione e per ammirare uno de' più grandi filosofi (o il più grande), che ora dia fama alla nostra nazione ».

Da altre lettere della colta gentildonna si rileva che tra gli ammiratori guadagnati da lei allo Spaventa, desiderosi di leggere i suoi scritti, v' erano anche delle donne. Tanto poteva l' esempio della Florenzi!

Il 25 maggio questa mandava allo Spaventa un suo *piccolo discorso sopra l' Eterogenia che doveva essere stampato coi Filosofemi*. Era instancabile: quando, nel giugno 1864, lo Spaventa le ebbe mandata la memoria su *Le prime categorie della logica di Hegel*, ella poteva annunziargli un suo nuovo lavoro, che avrebbe toccato anche quell' argomento *(Saggio di psicologia e di logica*, Firenze, 1864): « Mi preme sempre di leggere le cose sue, e per questo ho indugiato a dirmene grata e riconoscente. Non ho parole per esprimerle quanto quella lettura mi abbia soddisfatta. Un ingegno come il suo non poteva a meno di escogitare fino al fondo l' argomento trattato, ed in vero non c' è nessuno che abbia penetrato tanto addentro la dottrina e le intenzioni di Hegel, il più *formidabile* dei tedeschi filosofi.

« Ella ha ragione: chi è mai entrato sì puramente nella scienza del filosofo?

« Tanto più piacere mi ha recato il suo scritto in quanto che io aveva già compiti due capitoli del libro che scrivo ora: *Il divenire e l' essere e il non essere, pen-*

---

[1] Cfr. la *Necrologia* che scrisse di lei il Fiorentino, in *Scritti vari*, Napoli, 1876, p. 410-1.

siero ed essere. Quanta istruzione io posso ricavare da lei! Dunque, per tutto il piacere e per tutto l' utile ricevuto io ne la ringrazio di cuore ed anima » (Lettera del 15 giugno '64).

In una poscritta d' una delle sue lettere la Florenzi scriveva allo Spaventa: « Vi prego di fare il grande sforzo di rispondermi al più presto ». Lo Spaventa, infatti, era tardissimo a scrivere, anche se chi aspettava era una dama così gentile. Il Fiorentino badava a fare le sue scuse. Così, in una lettera allo Spaventa del 19 novembre 1864, gli scriveva: « Alla marchesa Florenzi ho parecchie volte detto quale sia la vostra indole, perciò non ho durato fatica a persuaderla della vostra trascuranza nello scrivere. Ella ha sotto i torchi due saggi, uno di logica e l' altro di psicologia, ed aspetta di averli in pronto per rispondervi. Credo che li avrà prima che il mese finisca. Li ha composti con l' intendimento di dare due lavoretti elementari, e mi sembrano molto giudiziosi e precisi e chiari, da qualche capitolo almeno che ho scorso, correggendo gli stamponi che le venivano quando io ero colà. A proposito di lei, che cosa avete fatto per l'Accademia, di cui mi parlaste costà? Io non le ho detto nulla, com' era vostro desiderio; e sarebbe cosa ben fatta se si potesse effettuare, perchè veramente è una donna meravigliosa per l' ardore che ha per la scienza ».

Lo Spaventa aveva pensato di premiare la nobilissima operosità e il virile animo, onde la Florenzi proseguiva gli studi filosofici, facendola ascrivere all'Accademia delle scienze morali e politiche di Napoli. Nomina che la scrittrice gradì molto, e ne fregiò il frontespizio de' suoi libri pubblicati dopo il 1865. Primo il *Saggio sulla natura* (Firenze, 1866), che è dedicato appunto allo Spaventa: *non per orgoglio, ma soltanto per la fiducia...*

che gl' ingegni, quanto più sono alti, tanto maggiore indulgenza usano alle persone di buona volontà. Gliene chiese licenza il 14 dicembre 1865 con una lettera molto modesta, dove sono espressi gli stessi sentimenti della dedica a stampa, e da cui s' apprende che il Saggio era da tre mesi in tipografia.

Nell' aprile del '66 fu a Napoli il cav. Evelino Waddington, marito della marchesa, ed ebbe dallo Spaventa liete accoglienze. « Egli se n' è tornato », scriveva il Fiorentino, « contento di aver conosciuto un uomo del vostro ingegno e con quella franca ed ingenua indole, che è segno infallibile ». E come a Napoli si preparava, in occasione d' una esposizione di cotone, un Congresso scientifico italiano, la Florenzi contava di venirci anche lei; come infatti ci venne: « Ebbi la vostra memoria [1] che ho letta con grande attenzione per raccoglierne quell' utile che sogliono apportare i vostri scritti. Evelino fu molto contento di conoscervi e lo sarò pur io fra poco, perchè ai primi di agosto contiamo di essere costì null' ostante gli eventi del mondo.

« Mi faceste dire di fare un qualche piccolo discorso per l' occasione del Congresso; e l' ho tracciato alquanto, e per distenderlo vorrei la certezza se si fa o no codesto Congresso.

« Io presumo che no, stante l' imminenza della guerra; nulla di meno vi prego a scrivercene una riga; ed ancora più mi preme sapere se vi troverete in Napoli a quell' epoca, o alla campagna, ed in quale campagna, od in quale città; infine, mi direte dove dimorerete » (15 giugno '66).

---

[1] *La dottrina della conoscenza di G. Bruno*, pubbl. negli *Atti dell'Acc. delle Sc. mor. e pol.* di Napoli del 1865; rist. in *Saggi di critica* pp. 196-255.

Un' ultima lettera del 3 agosto 1867, ha un certo interesse, per l' accenno che vi si fa al discorso *Della immortalità dell' anima umana*, che la Florenzi pubblicò nel maggio 1868:

« Io mi preparo o mi sono già preparata a scrivere un opuscolo sulla immortalità dell' anima: problema scabroso! ma che voglio sostenere perchè sento l' immortalità *dentro di me e voglio essere immortale a tutti i costi*. Sarà dolorosa ai feuerbachiani miei amici [1] la mia assoluta opposizione ».

Nè anche gli amici hegeliani, non feuerbachiani, d' Italia fecero plauso all' assunto della marchesa. E lo Spaventa alluderà forse, con quell' ironia che gli era propria, al discorso poco persuasivo della Florenzi, quando nello stesso maggio 1868, scrivendo al De Meis, la chiamava: «*la nostra immortale Marchesa, — immortale almeno come socia della Reale nostra Accademia* ». [2]

L' intimo pensiero dello Spaventa sull' immortalità dell' anima individuale apparisce dal principio d' una malinconica lettera da lui scritta al De Meis il 13 luglio 1880; dove ricorda la sua prima figliuola morta a tre anni:

Napoli, 13 luglio 80.

Mio caro Camillo,

Spero che la festa di quel sant' uomo del De Lellis,[3] tuo omonimo concittadino e la tua, ti riconcilieranno cogli amici. In particolare io conto sulla reminiscenza, anche involontaria, di que' maccheroni al pomidoro; di quella frittata e di quelle cocozzelle, oramai divenuti celebri ne' nostri annali domestici. Via de' Fiori a San Salvario, n... [4]. Il numero non lo ricordo

[1] Il FEUERBACH, com' è noto, nei *Gedanken über Tod und Sterblichkeit* (1830) sostenne la mortalità dell' anima.

[2] V. *Scritti filosofici*, ed. Gentile, p. 303 n.

[3] San Camillo De Lellis, di Bucchianico, patria del De Meis.

[4] Recapito dello Spaventa a Torino. Il numero era 23. Isabella Scano, moglie dello Spaventa, a lui sopravvissuta, morta il 18 dic. 1901.

più, e non ho tempo di consultare la signora Isabella, che attende alle faccende di casa. Non lo ricordo; ma fa lo stesso: ricordo il luogo, il prato, la scala, il piano, le stanze e il mio tavolino da lavoro, e tutte le minchionerie che scrivevo: le cose futili e le serie; il mio chiodo solare e i misteri hegeliani svelati; e te che venivi ogni giorno, angelo consolatore, e le chiacchiere che facevamo insieme; e la mia povera prima Mimì e le sue ultime parole: — Papà lavora! — Papà lavora! — Io non so se quella casa sia rimasta ancora in piedi; oramai non vedo più Torino da circa vent' anni: ma ella sussiste tuttora qui, come forse non ha mai meglio esistito in realtà, nel mio cervello, o, come dicevano una volta, nell' anima mia; e non si dileguerà se non quando questo cervello (Papà lavora, Papà lavora), non ci sarà più. E che ne sarà? Che significa non esserci più? Diverrà proprio nulla? Eppure è stato ed è. O ci è proprio un modo di essere che non è sussistere? E sussistere cos' è? L' orgoglio e la balordaggine umana ha trovato la consolazione: — tutto nasce e perisce, è vero, ma gli atomi restano, e son sempre quelli, non mutan mai. — Bella scoperta! me li fo fritti gli atomi, io.

Troppo serio per la festa di San Camillo; troppo malinconico, anzi. Ma va e frena la mia fantasia!...

Lo Spaventa, non occorre dirlo, non era materialista. Ma nella concezione hegeliana della natura e dello spirito non trovava posto per lo spiritualismo astratto, e quindi neppure per l' immortalità personale.

3.

Il primo scolaro di B. Spaventa (F. Fiorentino). Battaglie carducciane aneddote.

Nella nota polemica del 1876 con l'Acri il Fiorentino dice di aver conosciuto tardi lo Spaventa, e poco prima i suoi libri. « Letti i suoi libri, intravidi un altro mondo, e mi parve rinascere. Allora (1861-1862) ero professore a Maddaloni, e stavo a Napoli. Tra i molti

che si preparavano a combatterlo c'ero io; ma, lettolo, mi sentii tirare verso lui, e capii che i suoi avversarii non valevano neppure i suoi calzari. Quale fu la mia maraviglia, quando dai più sinceri riseppi, ch'ei non avevano letto nulla di lui, e che lo combattevano, perchè volevano combatterlo, senza sapere perchè! ». [1] Allora infatti egli si presentò allo Spaventa. Ma, quando, sullo scorcio del '62, andò a Bologna professore di Storia della filosofia, non l'aveva visto che due volte o tre. [2] L'ultima di queste ne ebbe consigli e suggerimenti circa gli studi per cui la Biblioteca Universitaria di Bologna avrebbe potuto offrirgli l'opportunità. Giacchè dallo Spaventa egli fu stimolato a intraprendere quelle ricerche sui nostri filosofi del Risorgimento, da cui provennero le sue opere più importanti. E quando si divisero, lo Spaventa dovette annunziargli il libro, che allora stampava, *Prolusione e introduzione alle lezioni di filosofia*, dove il Fiorentino avrebbe trovato uno schema della storia della filosofia italiana. Glielo inviò poi infatti con una lettera, della quale possediamo la risposta:

Mio carissimo amico,

La vostra lettera e il vostro libro lungamente aspettati mi sono arrivati carissimi. Mi son messo subito a leggerlo, e posso dirvi di averne scorsa quasi la metà; se non che intendo rifarmici sopra, come prima avrò satisfatto l'impaziente desiderio con questa prima lettura. Voi mi riuscite sempre profondo e stringato ragionatore; cogliete nel criticare il nodo del sistema, e ne mostrate lo scioglimento così lucidamente che meglio non si può. Io vi ho sempre tenuto, e vi tengo a niuno secondo nell'arte difficilissima della critica filosofica, ch'è quella appunto, di cui noi Italiani abbiamo

---

[1] *La filos. contemp. in Italia*, Napoli, 1876, p. 150.

[2] *O. c.*, p. 152.

specialmente bisogno, secondochè voi avete maestrevolmente notato. Le considerazioni su la filosofia nazionale sono esatte, e l'indole della filosofia del Risorgimento, che io ho letta fino al Bruno, è scolpita con molta finezza, e contorni assai rilevati. Le osservazioni su l'antichissima sapienza degl'Italiani del Vico, e ricavate quanto al fondo dalla Scienza nuova, sono inappuntabili; ed a rifiutarle bisognerebbe disconoscere la teorica della parola dal Vico medesimo adottata. Io mi rallegro di tutto cuore con voi, mio carissimo amico, ed auguro all'Italia molti uomini che vi rassomiglino.

Negli scrittori, come negli uomini, a me piace la lealtà del manifestare le proprie convinzioni, quali che si fossero; la coscienziosa ricerca nel formarsele, ed il saldo proposito del sostenerle. Ora invece si scrivacchia e si cinguetta a sproposito, e più dei nomi e dell'autorità si fa caso, che non della verità eterna ed immutabile. Voi siete molto opportuno nelle condizioni poco prospere del nostro paese, e gran bene potrete fare. Esperto come siete di gran parte delle nostre città, dovete conoscere meglio di me, che cotesta o nessuna può spingere e continuare il movimento della italiana filosofia. Qui se ne ha pochissima cura: alla mia scuola usano pochi uditori, alle altre della mia facoltà meno che pochi, o nessuno. Per buona ventura è venuto qua a continuare i suoi studi filosofici un bravo giovane delle provincie meridionali, un tal Donato Jaja, quel medesimo che mi accompagnava, quando presi commiato da voi. Ha buon ingegno, e buona volontà, ch'è ancora più rara ne' nostri giovani. Altri vanno e vengono più per curiosità che per vaghezza di studio: sono le comete di tutte le cattedre.

Tra pochi altri giorni vi manderò la Prolusione che lessi qui, e che ho fatta inserire sul *Progresso* che si stampa costà. Me ne aspetto vostro giudizio, che quanto so che sia competente, altrettanto voglio che sia ingenuo e franco. Voi sapete che io non mi sdegno dell'essere appuntato e corretto: amo la verità più del mio amor proprio...

A libri filosofici qui si sta molto male, e sebbene mi sia stato promesso che qualcheduno dei più necessari si farebbe venire, pure io ci conto molto poco per la scarsezza dell'assegnamento di cui gode questa Universitaria Biblioteca. Avrei bisogno di buoni espositori di Platone e di Aristotile, perchè questo anno mi occupo della filosofia greca, e intanto, tranne

alcuni commentatori antichi, non si trova altro. Ho fatto venire del mio la esposizione della Logica aristotelica di Barthélemy; ma a far venire tutto a proprie spese come si riesce? È questo per me un gran contrattempo, e, senza le vostre prevenzioni, quasi inaspettato e inaspettabile. Chi diamine poteva credere che la dotta Bologna viveva ancora in pieno Medio Evo?

Di Pomponazzi ci è il solo libro dell'Immortalità. I manoscritti di Boccaferrato versano più su la fisica aristotelica, che su la metafisica: ed oltre a ciò sono poco agevoli a leggere, e a parer mio di poco giovamento. Ho trovato però Scoto Erigena, e Patrizzi, che costà non mi era riuscito avere. Dopo che avrò letti questi, mi metterò a studiare la storia della filosofia indiana del Colebrooke, che voi mi diceste buona. [1]

Mi dimenticai l'altra volta di dirvi, che Vittorio Cousin scriveva alla Florenzi una lettera su quel mio lavoretto intorno al Bruno, dove sentenziava degl'Italiani a modo suo. È piuttosto una lunga lettera, di cui io ho copia, che vi manderò, se vi aggrada leggerla. Parla altresì del Vera. [2]

Ecco quante ve ne ho dette, e forse vi avrò annoiato; ma io sentiva il bisogno di trattenermi con voi, e l'ho fatto alla mia usanza, e senza riserva. Io, oltre all'ammirarvi, vi amo assai, e stimo che questo affetto che vi porto renda più scusabili le molte ciarle che faccio nello scrivervi. Quando avrete tempo scrivetemi, perchè mi è caro comunicare con qualche spirito privilegiato ed amico in tanta solitudine in cui vivo. Se potessi in qualche cosa adoperarmi per voi, mi terrei fortunatissimo di farlo. Addio, adunque, mio carissimo amico, ed amate

Di Bologna, 12 del 1863.

Il tutto vostro
FRANCESCO FIORENTINO.

---

[1] Enrico Tommaso Colebrooke (1765-1837), celebre indianista, presidente della Società Asiatica londinese, autore degli *Essays on the Vedas and on the philosophy of the Hindous* nel I vol dei *Miscellaneous Essays* (London, 1837, 2.a ediz., 1873); — e a parte: *Essays on the religion and philos. of the Hindous*, 2.a ediz., London, 1858.

[2] Tra la corrispondenza inedita del Cousin ci sono lettere del Fiorentino: vedi GENTILE, *Albori della nuova Italia*, I, 150.

La *Prolusione al corso di storia della filosofia* (letta il 25 novembre 1862) fu dal Fiorentino pubblicata nel *Progresso* di Napoli (a. II. vol. II, 1863, pp. 22-33); ma non venne più ristampata. È infatti ancora un documento della fase giobertiana del pensiero del Fiorentino, quantunque vi appariscano le prime tracce dei nuovi studi e delle nuove tendenze dell'autore. Giova riferirne qualche brano:

Il pensiero, o signori, regola il mondo o lo riempie, perchè esso è la pienezza ed il vigore dell'essere: è la sua compenetrazione, e la sua identità. L'essere senza il pensiero è sparpagliato, disterminato, e però incompiuto e finito. Imperocchè l'essere compie se medesimo geminandosi, vale a dire facendosi principio e fine; ed il mezzo, pel quale esso si pone e conclude, è il pensiero, la relazione, l'identità suprema... (p. 23).

Se non che esso nel mondo inorganico si occulta inconsapevole, ed in certo modo seppellito, comincia ad agitarsi operoso nel vegetale, si va sempre più disimpacciando dal grave involucro della materia nella forma dell'animale; e si sveglia libero e padrone di sè finalmente nella coscienza umana... Il pensiero divino che trasparisce attraverso tutto il creato, sì che ogni cosa, secondo la frase biblica, appaia piena dello spirito di Dio, non parla poi e non si rivela ampiamente, se non nella coscienza dell'uomo. Il resto della natura è parola scritta, rinchiusa, direi quasi cristallizzata: l'uomo solo è parola viva e palpitante... (p. 24)

La dualità di natura e spirito non è insuperabile. Essa mette capo « nell'unità cosmica ». E in virtù di questa la natura tende allo spirito; che comincia bensì anch'esso come forza individua partecipante all'università del cosmo; ma esso si generalizza pensandosi.

...Lo spirito è l'attuazione compiuta dell'unità cosmica, e ciò che questa è in potenza, ed esso è in atto. Or quando lo spirito si abbia assimilato la natura e sè stesso per quella serie di sviluppamenti che va spiegata nella Fenomenologia,

egli, a rendere scientifico il suo processo spontaneo ed incoscio di sè, si rifà sopra il cammino fatto. E può rifarsi in tre modi. Quando rigira sè in sè, dà luogo a quel ripensamento che si dice riflessione psicologica; e quando si ripete su la natura, partorisce la riflessione detta dal Gioberti ontologica. Ma sopra coteste due guise di riflettere, ve n'ha una terza, che le vince di pregio e di amplitudine, vale a dire la riflessione logica, nella quale lo spirito si rivolge su la sua azione medesima, sul proprio pensiero... su la natura e lo stesso spirito è Dio, ossia l'unità vera, l'unità che non è il moltiplice, ma lo fa. Se l'unità cosmica fosse tutto, l'ultimo grado del pensiero sarebbe la riflessione psicologica e l'ontologica, e la logica non sarebbe possibile. V'è logica, perchè v'ha un assoluto perfettamente uno; v'è la logica, perchè v'è Dio... La logica è dunque l'unità finale della cosmologia e della psicologia, come la protologia n'era stata l'unità primitiva. L'unità assoluta, l'unità cosmica, l'anima, il concetto; ecco le quattro gradazioni, per le quali passa il pensiero speculativo, producendo una scienza ch'è la prima e la massima, e che comprende la protologia, la cosmologia, la psicologia e la logica.. (p. 26)

Venendo alla storia della filosofia, il Fiorentino dichiara che il disegno della storia si deve modellare su quello della scienza: sicchè la storia dev'essere essa medesima un sistema. « Una storia che non fosse un sistema ma un'imbastitura di fatti racimolati qua e là, non sarebbe meritevole di tanto nome ». Quindi la connessione da preferire tra i vari sistemi è quella logica.

So bene io essersi talvolta tenuto conto o della successione cronologica, o della continuità etnografica; confesso che queste maniere contengono qualche parte di vero; che il tempo maturi ed incalzi le deduzioni della logica; che la scienza alcune volte si sviluppi come un dramma vivente in una nazione: nondimeno il pensiero, essendo di natura estemporanea ed estraspaziale, mal si potrebbe acconciare tra questi angusti cancelli... Egli è da maravigliare intanto come fra tanti che hanno trattato la storia della filosofia quasi niuno abbia fatto capo della genesi logica dei sistemi, salvo l'Hegel

in cui cotesta legge si appalesa inflessibile come il fato; e nelle cui mani la storia si trasforma in una geometria, dove nulla viene lasciato all'arbitrio del pensatore. Hegel accorcia e distende i sistemi come il Procuste della favola, affinchè tutti ripetessero costantemente il ritmo prescelto della tricotomia. Il Richter inchina per contrario a sostenere l'autonomia delle scuole e dei sistemi; sminuzza, taglia i nervi, e leva di mezzo ogni addentellato. Nel primo l'uniformità è monotona, nell'altro la varietà rimane disordinata ed inorganica. Contemperare però questi due estremi, badare alla continuità del pensiero universale, senza disconoscere l'influenza individuale, è proprio mettersi sul giusto mezzo, ed in postura convenevole, onde si possa portar giudicio sopra i sistemi. E quando dico sistemi, io non guardo alla breccia (?), ma alla radice; non all'aspetto subbiettivo, o alla convinzione del filosofo, ma alla materia, ch'è stata fondamento della sua opinione. Voglio vedere non quel ch'egli crede, ma quali cause lo abbiano sforzato a questa credenza... (p. 29)

La storia della filosofia presuppone un sistema, che sia come il regolo con cui conviene riscontrare e misurare le dottrine. E dalla maggiore o minore ampiezza del criterio di una storia, dipende il valore di questa.

Hegel ha immedesimato la storia della filosofia col suo sistema, affermando non essere tutti gli altri se non momenti del suo, e (singolare ardimento!) egli non si è peritato di piantare le colonne di Ercole della filosofia! L'avvenire giudicherà di lui, provando coi fatti, se dopo la grande Enciclopedia ancora allo spirito umano qualche cosa rimarrà da fare.

Infine il Fiorentino toccava la questione di una filosofia italiana contestata dagli storici stranieri.

Mettendo a rassegna le nazioni filosofiche di Europa, Hegel tripartisce il mondo della filosofia moderna, maiorasco inalienabile, tra l'Inghilterra la Germania e la Francia... Il Cousin di poi, a cui non tornava conto una terza nazione, non avendo una tripartizione a fare, ridusse le partite, e diede luogo a due nazioni soltanto, alla Germania ed alla Francia... Il professore di Berlino e quello della Sorbona si

trovano però d'accordo nel diseredare l'Italia. E perchè? Forse Telesio e Galileo non parlarono mai del metodo sperimentale? Giordano Bruno non mosse dall'unità della sostanza prima ancora dello stesso Spinoza? Campanella non iniziò la osservazione psicologica? E Vico non partì dalla conversione del vero col fatto, statuendo il fondamento più solido che potesse avere la filosofia? Nulla di tutto questo, o signori; tre termini bisognarono all'Hegel, due al Cousin, e per noi non rimase luogo. L'Italia, se diamo retta alle divisioni di oltremonte non ha fatto mai nulla, non ha pensato mai a nulla, e sola, spogliata del comune retaggio dell'uman genere, ella è costretta a stare spettatrice stupida ed ingloriosa delle maraviglie altrui. Troppo beata, se il passato della Germania o della Francia potesse diventare il suo presente; troppo venturosa se, chiamata dalla straniera magnanimità, le venisse consentito di spigolare nel campo, ove a sì larghi manipoli hanno gli altri mietuto.

Mi rincresce, o signori, di dover prorompere in parole amare verso uomini al cui ingegno porto di cuore molta riverenza; me ne rincresce ancora più forte per dover rinfrescare titoli lunga stagione abusati, quando la gloria dei padri fu chiamata a coprire la riprovevolissima inerzia de' figli. No, io protesto, signori, che noi non vogliamo addormentarci sugli allori dei nostri padri, che noi non vogliamo farci belli della loro gloria, fragile schermo alle immeritate rampogne... (p. 31)

Il Fiorentino ricordava la « gran sollecitudine » che a Napoli egli aveva visto « affaticare gl' intelletti traendone argomento a bene sperare e ad asserire che forse la filosofia era « deputata a maturare i fati della patria ». Faceva voti che quel « desiderio ardentissimo » si diffondesse da Napoli per tutta Italia; « lieto di poter proseguire l'impresa, che qui (a Bologna) inaugurava il *suo* illustre predecessore » : cioè lo Spaventa. Infine, una patriottica perorazione:

Per gli altri, o signori, la scienza può essere forse un addobbo ed un decoro, per noi italiani è desiderio di riscossa, è condizione indispensabile di vita. Noi non sapremmo passarcene senza tralignare dalla nostra antica fierezza, senza

disconoscere la missione nostra nella storia. E poi grandi cose ancora ne avanzano a fare, nè potremmo meglio allenarci, che fortificandoci la mente di profondi studi. Nella infanzia dei popoli era la fede che operava prodigi, e rendea possibili le Crociate; nella loro virilità non si possono aspettare altri miracoli, che quelli della scienza... Un pensiero che non fosse progenitore fecondo di magnanimi fatti, io lo disdegnerei; ma esso avventurosamente non sarebbe nemmeno da dire pensiero, sì bene fantasma vano, e passeggero capriccio. Io nel filosofo anzi tutto voglio guardare l'uomo com'esso è, e voglio trovarvelo vergine, schietto, maschio e vigoroso. Io batto le mani a Socrate che combatte a Potidea, sento un cotal orgoglio di coltivare la scienza che mantenne serena la fronte di Giordano Bruno avanti al rogo: applaudo a Fichte che lascia la cattedra di Jena e corre sui campi di Lipsia; e non so rifinire di ridurmi nella memoria Sfacteria, Mestre e Curtatone, ove siete caduti voi, Santarosa, Poerio e Pilla, valorosi ingegni, valorosissimi cittadini.

Sì, o giovani, di profondi veri e di magnanimi fatti noi abbiamo bisogno, e l'Italia sarà. Addoppiate gli sforzi... Percorriamo di conserva e con alacrità l'arduo arringo della scienza, e siamo certi di cooperare in tal guisa potentemente al riscatto della patria nostra. La scienza lo iniziò, ed essa indubitatamente lo coronerà, snebbiando le menti, aprendo il cuore a più candidi affetti ed afforzando le braccia della novella ed adulta generazione. Un ultimo sforzo ancora, e quanto prima il Ponte di Rialto risuonerà dell'eco dell'inno nazionale cantato sulle serve lagune dell'Adriatico, e le piume dei nostri bersaglieri si agiteranno al vento che spira dai sette colli (pp. 32-33).

Dagli studi sulla filosofia greca pel corso universitario annunziato nella lettera del 12 gennaio 1863, fatti sotto l'ispirazione dello Spaventa, uscì il *Saggio storico sulla filosofia greca* (Firenze, Le Monnier, 1864), dove il giobertiano di tre anni innanzi, autore dell'opuscolo *Il Panteismo e G. Bruno,* si palesava hegeliano e scolaro dello Spaventa, di cui infatti metteva a proposito la memoria su *Le prime categorie della Logica di Hegel* (1864).

Così il Fiorentino si staccava coraggiosamente da'

vecchi amici di Napoli: onde nella conclusione del *Saggio* (p. 302) accennava: « Devoto alla verità, non mi terranno del certo impastoiato nè vecchie preoccupazioni, nè codarde paure ». Non gli mancarono, infatti, silenzii sdegnosi e tacite rampogne, seguite da una rottura, che fu la prima origine della polemica scoppiata dodici anni dopo con l'Acri e il Fornari. Nella seguente lettera ne abbiamo il più antico documento:

Mio carissimo amico,

Vi so infinitamente grado delle cose gentili che mi dite del mio libro, e non vi nascondo che le vostre parole mi sono valse di sprone efficacissimo a seguitare. Voi sapete di quanto peso io tenga il vostro parere, e come lo anteponga ad ogni altro che potessi avere in Italia, o anche d'oltremonte; onde me n'è venuta allegrezza e buona voglia da non potersi misurare. Per me la filosofia è stata sempre un amore, e perciò mi vi son messo in buona fede, e senza preoccupazione di partigiano. Non timido amico del vero, io dirò sempre aperto il mio modo di vedere; ed in ciò debbo confessare che voi mi siete stato esempio e conforto. Delle altrui dicerie non mi brigo; conserverò l'amicizia a chi me la continua non ostante il dissidio delle opinioni, com'è mio costume; non mi dorrà di perdere amici, i quali pretendessero d'impormi un freno, e di vincolarmi con pastoie, che l'animo mio, non che non comportare, anzi disdegna.

Questo anno mi occuperò della filosofia tedesca, e specialmente di Kant, le cui opere ho già tutte, oltre ad altre esposizioni, tra le quali quella del Cousin. Sopra tutto ho in pregio il vostro lavoro su Kant e Rosmini, dove mi pare vedere il kantismo scolpito con tutt'i suoi pregi e le sue lacune.

Mi vo procacciando i nostri filosofi del Risorgimento, per occuparmene in un lavoro che ho in animo di stendere quest'anno medesimo. Ditemi voi se le biblioteche di Torino, dove siete stato, ne hanno qualcuno, e quale; perchè potrei chiedere al Ministro che fossero di mano in mano mandati a questa biblioteca per studiarli...

Vi ricordo e raccomando da ultimo l'affare della Metafisica

di Aristotile del Bonghi, avendo egli ora il tempo di dedicarsi alla continuazione di quella stampa. Addio, mio carissimo amico, e ricordate ed amate

Di Bologna, 19 novembre 1864.

Il tutto vostro

FRANCESCO FIORENTINO.

P. S. So che avete poco tempo, ma potrebbe avanzarvene un pochino per scrivere due righe di rivista su l'*Italia* [1] intorno al mio libro? Ve ne pregherei se potreste farlo, perchè forse mi potreste giovare... Fosse anche breve, non me ne premerebbe; veritiera già sarebbe, quando venisse da voi, ed altrimenti non la pretendo. Vedete dunque se vi riescirà. Addio.

Dal lavoro su Kant e Rosmini dello Spaventa, ossia *La filosofia di Kant e la sua relazione con la filosofia italiana* (Torino, 1860, rist. in *Scritti filos.*, pp. 1-79), il Fiorentino aveva mostrato nel *Saggio* di avere ben compreso il valore della categoria kantiana. Ma poco vantaggio potè certo cavare dalla esposizione del Cousin *(Lezioni sulla filosofia di Kant)*, che nel 1843 era stata pure tradotta in italiano da F. Trinchera: eredità, probabilmente, dei primi studi di Napoli, avanti alla conoscenza dello Spaventa. Della traduzione della *Metafisica* di Aristotele, di cui il Bonghi aveva pubblicati i primi sei libri a Torino nel 1854, il Fiorentino insieme col Bonatelli, che allora gli era collega a Bologna, procurava di rendere possibile, con una sottoscrizione, il resto della stampa, anzi la pubblicazione completa, con la ristampa della prima parte; ed è a deplorare che non vi sia riuscito; e che dopo il Bonghi ne abbia abbandonato il pensiero, quantunque la sua interpretazione non sia senza difetti.

---

[1] Il giornale che allora pubblicavano a Napoli il De Sanctis e il Settembrini.

Il corso 1864-65 fu in effetti consacrato a Kant. Della prolusione è notizia in quest' altra lettera, dove il Fiorentino torna a lagnarsi del silenzio del Fornari, dando a divedere quanto pur ne soffriva il suo animo affettuoso[1]:

Carissimo amico,

...Io sono venuto qua a passarvi le feste, ed ieri, appena arrivato, vi ho trovato la vostra lettera rinviatami da Bologna. Aspetto con premura la vostra lunga lettera, ora che le vacanze ve ne lasciano il tempo.

Ho letto a Bologna una prolusione su Kant, di cui questo anno mi occupo precipuamente. Sarà stampata a Firenze in un nuovo giornale scientifico, che ha per titolo *La civiltà italiana*, e ch' è diretto da De Gubernatis. Quando ne avrò gli estratti, ve ne manderò uno subito. Se voi voleste scrivere qualche cosetta, o in qualche modo valervi di questo nuovo giornale, so che De Gubernatis ne sarebbe lietissimo. È un bravo giovane, che io ho conosciuto, e che vi ammira molto.

Sapete voi, che, avendo mandato il mio libro ad alcuni a Napoli, non ne ho avuto neanche risposta? Che voglia dire, non so; ma mi par barbara usanza il voler imprigionare la mente umana. La mia non si lascia inceppare, e rinunzio volentieri ad alcune amicizie, quando queste non possono conciliarsi con l' amore della verità.

Per la soscrizione di Bonghi vi rinnovo le premure, perchè egli sta aspettando che io gli rimandi i manifesti. So come si vada incontro ad inconvenienti, ma noi non assumiamo nessun obbligo personale. Addio, mio carissimo amico, ed amate

Di Perugia, 26 dicembre 1864.

Il vostro affez.mo sempre
F. Fiorentino.

La *Civiltà italiana* pubblicò nei primi tre numeri (I trimestre, gennaio 1865) il discorso del Fiorentino: *Emmanuele Kant ed il mondo moderno;* come pubblicò di lui stesso il 19 febbraio 1865 (n. 8) lo scritto su *I dia-*

[1] Cfr. quello che se ne dice nella *Filos. contemp.*, p. 139.

loghi di Orazio Rucellai; dall'aprile al giugno dello stesso anno (II trimestre, nn. 1, 2, 5, 7, 11 e 12), le lettere *Sulla Scienza Nuova di Vico;* e nel luglio, il discorso *Dell' armonia del concetto di Dante come filologo, come storico, come statista* (II semestre, nn. 1 e 2): lavori tutti ristampati più tardi dall'autore, salvo il primo, negli *Scritti vari* (1876).

Del discorso su Kant dimenticato conviene riferire qualche pagina, la quale dimostra quanto il Fiorentino avesse profittato della lettura degli scritti dello Spaventa. Ecco, per esempio, come poneva il problema kantiano:

La sperienza prima di Kant era stata smaltita siccome il fondamento più stabile della scienza, o come le colonne di Ercole, di là dalle quali non era dato allo spirito umano travalicare senza pericolo d'imminente naufragio. Kant riflette, che la sperienza è un fatto, e che perciò non può essere primitivo; essendo un risultamento, del quale si può e si deve cercare la guisa e la ragione del nascimento. Egli adunque propone una domanda nuova nella storia della filosofia: com'è possibile la sperienza? E più generalmente ancora: com'è possibile il conoscere? Con la quale domanda l'orizzonte della scienza si trova onninamente cangiato, e i vecchi filosofi seriamente imbrogliati. Il Galluppi, che primo in Italia giudicò convenevolmente il movimento kantiano, si accorse di questa novità di problema, e con la solita sua semplicità di linguaggio la espose così: — Prima di Kant la filosofia era dommatica o scettica; con lui comincia una nuova forma, la critica. E prima, difatti, i filosofi o ammettevano la sperienza, o no; Kant nè l'ammise, nè la rifiutò; ma disse: come si forma? Il problema così mutato non versava più sull'esistenza del fatto, ma sul suo nascimento; e cotesta è la mutazione più sostanziale che Kant avesse recato in mezzo nella scienza filosofica.

La Scolastica mutuava or dalla tradizione religiosa, or dalla storia, or finalmente dalla filologia il contenuto della sua scienza: presupponeva l'anima, il mondo, Dio, i loro attributi, la loro origine, e vi attagliava una forma scientifica per palliare l'intrinseco difetto. Cartesio se ne sdegnò, e sopprimendo

quel vuoto ingombro, fece capo alla coscienza, dove credette trovare il punto stabile, sul quale puntellando la leva onnipotente del pensiero si mettesse in grado di smuovere il mondo antico, e di sfasciarlo. La filosofia sperimentale sottentratagli ridusse lo spirito a tavola rasa, e vi disegnò sopra le prime linee della scienza nascente. Kant sorpassò l'uno e l'altra, e soffiò su tutto il sapere precedente, perfino su la coscienza di Cartesio, perfino su la sperienza di Locke; essendochè entrambe contenevano degli elementi variabili, ed egli, messo su l'avviso dalle rigide deduzioni di Hume, non voleva più far entrare nella scienza nulla che avesse sembianza di mutabilità.

Esposte rapidamente la unificazione del molteplice, onde nell'esperienza kantiana s'intuisce il sensibile e onde si giudica per mezzo delle categorie le intuizioni, il Fiorentino dimostra come la vera unificazione ancora non sia compiuta, essendosi passati dall'opposizione della materia e della forma dell'intuizione a quella di intuizione e categoria.

Il legame primitivo, ove si rannoda il multiplo sì della sensibilità, come della intuizione, è l'unità trascendentale della coscienza. E badiamo che non ci tragga in inganno il nome medesimo di coscienza, di cui Kant si vale in due significazioni ben differenti. Questa coscienza trascendentale è primitiva ed originaria; producendo gli opposti, non può ella essere un opposto; se no, si andrebbe all'infinito. L'altra coscienza di seconda mano vien contrasegnata con la giunta di empirica, ed è una fattura di quella prima, come ogni altro fenomeno: va costruita con la forma del tempo, con le categorie di possanza, di causa, di relazione, e via via. La coscienza empirica, insomma, è posteriore assai alla coscienza trascendentale, la quale sola è unità originaria e feconda.

E non è senza ragione se ho ribadito questa distinzione, essendo capitalissima nel sistema che stiamo abbozzando. Il vero merito di Kant non è di avere trovato i concetti a priori, ma di avere posto a capo della sintesi quella ch'ei chiama *energia portentosa*, vale a dire la unità sintetica originaria della coscienza. L'illustre prof. Spaventa ha con molto accorgimento

messo in sodo questo punto, criticando la esposizione che il Rosmini aveva fatto del Kant. Non è già che gli opposti sieno dati, e che lo spirito, trovandoli, se ne impadronisca e li vada elaborando: questo processo ci era prima di Kant, ed egli lo ha sorpassato, vedendone la insufficienza. Imperocchè quale conoscenza poteasi avere, posto che i termini, ond'ella si compone, fossero stati accoppiati per caso e alla rinfusa? Data da una parte la intuizione, dall'altra la categoria, e poi lo spirito che le sforza ad un'unione innaturale, o per lo meno arbitraria; non si vede che il giudizio sarebbe un'imbastitura come quella che descrive Orazio, e non già un processo dello spirito, il cui carattere specialissimo è l'intimità? Se lo spirito adunque unisce gli opposti, è perchè entrambi scaturiscano da una sorgente comune, e perchè il riunirli è per lui una seria necessità.

Ma Kant non fu coerente a questo concetto della sua energia portentosa. Confusa la coscienza trascendentale pura con l'empirica, ritenne impossibile la deduzione logica delle categorie, che ripescò perciò empiricamente attraverso i giudizi; stralciò il pensiero dall'essere, facendo della sua attività una forma affatto vuota; e finì nel noumeno inconoscibile.

E la conseguenza è giusta, ogni volta che si ammette un pensiero che non pensa nulla, e, di rincontro, un essere che non può essere pensato. Se non che lo sbaglio sta appunto in questa concessione. Un pensiero vuoto non è: un essere non pensato non è: sono due astratti, ai quali voi accordate, con soverchia larghezza, forma e persona. Che vuol dir mai cotesta cosa in sè, che fatalmente sfugge al nostro intelletto? Cotesto essere oscuro, che brilla per la sua mancanza, e dopo balenato alla mente, si cela per sempre? Voi dite di non conoscerlo ed io vi replico con l'Hegel, che nulla è più facile a conoscere di questo punto oscuro. Esso è l'oggetto del pensiero spogliato di ogni determinazione, vuotato di ogni contenuto, ridotto alla mingherlina condizione d'identità puramente astratta. Or dunque non raffigurate in lui una creatura vostra?....

Nè le altre due *Critiche* riescono a sanare pienamente le conseguenze prodotte da questa opposizione risorta tra pensiero ed essere nella *Critica della ragion pura.*

Nella stessa *Civiltà italiana* (II sem., n. 10, 17 settembre 1865) il Fiorentino inserì una recensione del primo di quei tanti libri che poi Raffaele Mariano venne compilando sui libri altrui: *Lassalle e il suo Eraclito,* « saggio di filosofia hegeliana » (Firenze, 1865). Recensione benevola verso il giovine autore, nella quale giova rilevare due osservazioni, che mostrano già nel '65 ben determinate le due direzioni divergenti degli scolari del Vera da una parte e di quelli dello Spaventa dall' altra. Una è questa: « Perchè chiamate *rivoluzionaria,* in senso di... retriva la filosofia di Rosmini? Perchè dir *filastrocca* quella del Gioberti? Questo acerbo procedere verso due illustri italiani, quando anche si fondasse sul vero, non sarebbe certo modesto consiglio il tenerlo. Nè veggo che l'essere hegeliano debba di necessità far avere in poco conto le loro dottrine, perchè la critica imparziale e seria, che l'illustre prof. Spaventa ha fatto dell' uno e dell' altro, prova il contrario ».

L' altra è anche più notevole: « Ammesso come preferibile [a quello di Lassalle] il giudicio di Hegel sopra Eraclito, non v'ha proprio nulla a ridire, specialmente su la relazione che l' Hegel pone tra Eraclito e l' ultimo degli Eleatici? È forse vero che Eraclito segni un progresso sopra Zenone? Pare che, Eraclito essendo stato prima di Zenone, la dialettica obbiettiva di quello sarebbe apparsa alla coscienza speculativa prima della dialettica zenoniana; onde l' andamento storico, per lo meno, sembra essere stato da Hegel capovolto. Dico ciò, affinchè l' egregio Mariano si tenga in guardia inverso la eccessiva fiducia nell' autorità di maestri, per grandi che fossero. Le colonne di Ercole dell' ingegno umano

bisogna tenerle discoste più che si può; e se si potesse affondarle nell' Oceano, tanto meglio ». Anche lo Spaventa era di quest' avviso.

Nel 1865 il Fiorentino si accinse al suo lavoro sul Pomponazzi, pur continuando all' Università i corsi sulla filosofia tedesca moderna. E scriveva allo Spaventa:

Mio carissimo amico,

È trascorso gran tempo che manco di vostre nuove, non ostante che vi abbia scritto durante le vacanze, quando il Settembrini mi fece sapere ch' eravate a diporto nella campagna. Ora che il cholèra si sente a Napoli, io sono divenuto inquieto per causa di qualche amico che vi ho, e più d' ogni altro per causa vostra. Levatemi da questa inquietitudine scrivendomi due parole che m' informassero della vostra salute.

Io sono tornato qui prima della riapertura della Università, e vi ho riprese le mie lezioni. Ho passate le vacanze qualche giorno a Ravenna, un po' a Firenze, un po' a Perugia, e poi il più del tempo in villa.

Sto esponendo la filosofia tedesca da Kant in qua; e ciò alla Università. Sto preparando una biografia del Pomponazzi ricavata dalle sue opere medesime, per leggerla nella Società di Storia Patria, di cui faccio parte. Se questa prima non dispiacerà, o non parrà inutile, ne farò qualche altra di qualche pensatore più importante che abbia insegnato a Bologna. Oltre l'Achillini, chi altro mi suggerireste voi? Forse potrei farla ancora del Cremonini, che, stato a Ferrara, può dirsi delle stesse provincie di Emilia: del Zabarella no, ch' è stato soltanto a Padova. Io poi a queste biografie, che leggerò nella Deputazione di Storia Patria, aggiungerò per conto mio la esposizione e la critica del contenuto filosofico dei loro libri, compiendo di ciascuno una monografia. Che ve ne pare?

...Col medesimo ordinario vi spedisco un libretto contenente alcune mie lettere su la *Scienza Nuova*. Le scrissi per compiacere a De Gubernatis, che mi chiese qualcosa per la sua *Civiltà italiana*. Non sapendo se abbiate o no avuto quel periodico, ve le mando così radunate, come le feci estrarre;

e vi prego di accettarle come testimonianza della mia sincera stima ed amicizia.

Addio adunque, datemi presto vostre nuove, e ricordate ed amate

Di Bologna, 30 novembre 1865.

Il vostro aff.mo amico
F. FIORENTINO.

È questo il primo disegno del Pomponazzi, la cui biografia fu prima inserita negli atti della Deputazione di Storia Patria per le provincie di Romagna (1867), e poi riprodotta in capo al volume pubblicato nel maggio 1868. Il 19 giugno 1867 il Fiorentino, che diventava sempre piú intrinseco dello Spaventa, tornava a darne notizia all'amico: « Io aspetto la nuova ristampa [della tua memoria] sul Campanella, [1] perchè essendomene quest'anno occupato nel corso scolastico, sono desideroso di vedere come tu l'hai trattato. Ora sono attorno ad una monografia sul Pomponazzi, attorno a cui raggrupperò i più celebri suoi contemporanei. Me lo stampa il Le Monnier... Me ne dà cinquanta copie e 150 lire pei libri che mi sono occorsi ». E il 26 aprile 1868: « La stampa del mio libro è finita, e sono attorno a scrivere due parole di conclusione, per le quali ho aspettato di rileggere tutto il libro, che non avevo riletto, nè ricopiato, dopo scrittolo. A Firenze, nella Magliabechiana, trovai di Pomponazzi un manoscritto inedito col titolo di *Quaestiones animasticae:* [2] le chiesi al Napoli.[3] Mi promise di spedirle subito, ed ancora non le vedo. Ciò mi turba non poco, non potendo sbrigare subito la stampa. Maledetta fiaccona degl'italiani! ».

---

[1] In *Saggi di critica*, Napoli, 1867.

[2] Cfr. FIORENTINO, *Pomponazzi*, p. 509.

[3] Federigo Napoli, allora segretario generale del Ministero della I. P.

Uscito il libro, il Fiorentino, mandato che l'ebbe allo Spaventa, ne attendeva con la solita ansietà un giudizio. E giudice, in altro campo, era stato quell'anno lo Spaventa a Bologna, tra ire, sospetti e timori, di cui un'eco risuona anche nella lettera qui appresso riferita del Fiorentino. Era stato col Brioschi e il Messedaglia a fare quella ispezione alla Università, di cui parla il Carducci in *Ceneri e faville*; e aveva riferito lui al Ministero.

Mio carissimo amico,

Ho ricevuto i manoscritti del Gatti, che ho consegnato subito al Siciliani, nonchè le due dispense che mi mancavano, e di cui ti ringrazio vivamente... Non ho visto ancora De Meis, ma farò di tutto per leggere la lettera di venti pagine: [1] ci dovrà essere una epopea intera.

Qui si fa un gran dir male di te per la famosa relazione: [2] io non l'ho letta, e se non la leggerò, non me ne sto al detto di nessuno. Mi si è detto cose, alle quali, come puoi pensare, non ho potuto dar credito: tra le altre cose che voi avete dato una patente d'ignoranti a tutta l'università in massa, e che in difetto di scienza, si va in cerca di popolarità nelle associazioni politiche. Io per me, se fosse vero il detto, non protesterei per l'ignoranza, che sento di averne una grossa dose in corpo, ma protesterei per la popolarità, perchè non ne ho avuto mai gran voglia; e se si acquista nei *clubs*, ci vorrà un pezzo prima che me ne tocchi un briciolo. Manco male se si acquistasse dormendo, perchè allora potrei averci delle pretensioni. Fuori di scherzo, quello che si bucina qui, e che ha prodotte molte ire, nè senza ragione se fosse vero,

---

[1] La lettera al De Meis che fu pubblicata col titolo *Paolottismo, positivismo e razionalismo*, e che è qui appresso citata.

[2] Si allude a una Relazione dallo Spaventa presentata al Ministero della P. I. in seguito ad una inchiesta da lui fatta in commissione col Brioschi e col Messedaglia, nell'Università di Bologna, per ragioni d'ordine politico, nel 1868. Un articolo del Carducci su questa faccenda, pubblicato nell'*Amico del popolo*, di Bologna, del 29-30 luglio 1860, si può vedere nel volume *Ceneri e faville*, serie I: *Opere*, V, 61 sgg.

è quell'aver messo sotto una tale categoria, e tutti in un fascio, i professori bolognesi. Io sono un mezzo proscritto, perchè sapendomi tuo amico, o si guardano di me, o mi tempestano a tutta furia.

Lasciamo questa miseria. Ho letto i documenti che il Berti ha stampato della vita di Bruno. Il processo veneto, se non è stato adulterato il contenuto, fa mostra di poca fermezza, e non so persuadermene. Che cosa ne dici tu? Gli hai visti? [1]

Ho tra le mani pure la seconda edizione delle opere di Comte, e voglio leggerla tutta, perchè ne ho letto soltanto esposizioni, benchè assai larghe.

Il mio libro è finito, almeno le correzioni ultime le mandai una settimana fa, ma ancora nol vedo. Appena uscirà, scriverò a Firenze, che di là stesso te ne mandino una copia, per far più presto. Tu poi leggila col tuo comodo, e dimmene il tuo parere, quando potrai. Capisco che hai molto da fare, e che non puoi tutto quello che vuoi.

Mi prometto di avere qualcosa di tuo pel giornale; qualcosa del Settembrini, fosse anche una pagina. Il Siciliani spesso me ne fa premura... Io non solo non ti ammazzo, ma ti ringrazio, e col vecchio adagio ti ripeto: meglio tardi che mai. Non credo però a quel « subito », con cui vuoi darmi ad intendere che mi scriverai del lavoro di Labriola.[2] Mi contenterei che fosse tra un mese.

Hai avuto il libro del De Meis? [3] Dopo il *Don Chisciotte* non ho letto libro che mi avesse fatto rider tanto: le cause del riso sono spesso gravide di grandi pensieri. Mi piace molto, ma molto. Qui l'hanno con lui tutti, il dott. Rossi perchè nol trova abbastanza filosofo, le donne per essere state chiamate animali domestici, e perfino i bambini per essere stati ingiuriati

---

[1] Il Fiorentino, esaminati più tardi gli atti del processo veneto, si confermò infatti nel sospetto che fossero adulterati. Vedi un suo scritto nel *Giorn. napol. di filos. e lett.*, luglio 1879.

[2] Non saprei dire a qual lavoro si alluda.

[3] Il *Dopo la laurea* del De Meis (1868-69).

per tignosetti. La contessa Gozzadini [1] gli scrisse una lettera, nella quale si firmava: « l'animale domestico di Gozzadini ».

Addio, mio carissimo Spaventa, voglimi bene come te ne voglio io

Di Bologna, 19 maggio '68.

Aff.mo tuo amico
F. Fiorentino.

Lo Spaventa dovette rassicurarlo sul contenuto della famosa Relazione. Quindi quest'altra lettera del Fiorentino:

Mio carissimo amico,

Ero capacitato anche prima, che tu non potevi aver detto tutta quella roba da chiodi di questa Università, che altri diceva, ed i più credevano. Io però, come amico, mi tenni in obbligo di informartene, non per conto mio, ma per tua regola. Tu puoi già pensarti, che con gli altri ho detto, e gridato, e asseverato, esser impossibile che tu avessi voluto, e potuto dire quello che non era; e che la verità poi non si può, nè si deve tacere. La tua lunga lettera mi ha fatto bene, perchè mi ha snebbiato affatto la mente: il cuore, già s'intende, propendeva sempre a darti ragione, e non ci era bisogno di altri eccitamenti. Io dunque non solo non ti ammazzo, ma neppure ti muovo un rimprovero, molto meno poi per mie personali considerazioni. Io sono un misto di stoico, di cinico, e di scettico, che di questi tre elementi non so quale prevalga più. Dal Ministero non voglio nastri, dagli studenti non voglio applausi; dunque, mi sento in grado di resistere ad ogni tentazione. Ad una sola cosa non resisto, ed è il bisogno di voler bene agli amici, e di dir loro franca, ed anche brusca la verità.

Tu avrai dovuto ricevere a quest'ora una copia del mio *Pomponazzi;* perchè io, vedendo il ritardo di Le Monnier a spedirmene le copie, commisi ad un mio amico di spedirne

---

[1] Maria Teresa G., di cui scrisse la *Vita* il marito, Giovanni Gozzadini (Bologna, Zanichelli, 1884), con pref. di G. Carducci. V. pure Carducci, *Opere*, III, 369 ss.

una copia almeno a te da Firenze stessa. Fa il tuo commodo nel leggerlo, ma poi dammene il più severo giudizio che tu possa, perchè da nessuno me lo aspetto più aspro e più istruttivo. Chi mi dica: bravo, non mi mancherà; ed anzi più me lo dirà chi meno me ne crederà degno, nè io ho da peccar contro la modestia per accettarli, o per pronunziarmeli io stesso; ma chi mi mancherà di certo sarà chi mi dica: qui hai sbagliato, là avresti dovuto pensar meglio: queste pagine avresti dovuto bruciarle intere intere. Ebbene, voglio che quest'uno non mi manchi, e dovrai essere tu. Mettiti al naso l'inseparabile occhiale, aggrotta le ciglia, prendi quel cipiglio mezzo tragico che hai nella fotografia di Napoli; e per dir tutto in una parola, figurati di scrivere una pagina di quella relazione, per la quale vivrai eterno tra gli archivi del Ministero, e poi scrivimi un letterone quanto quello che scrivesti a De Meis. Più male parole ci troverò, e più te ne renderò grazie.

A proposito, quella tua lettera, con partito unanime, fu licenziata alla stampa, risecandone certi nomi propri, e certe espressioni che ricordavano il *Candelaio* di Bruno... Io mi occuperò in alcuni articoli successivi dei tuoi lavori. Vorrei farne tre o quattro, o quanti me ne verranno, per far notare lo sviluppo della filosofia italiana secondo la tua critica, che a me pare una vera scoperta. Ma aspetto prima di finire le lezioni, perchè tu sai che questa rivista non è tanto facile... Addio, mio carissimo Spaventa, e voglimi bene come te ne voglio io

Di Bologna, 3 giugno 1868.

Aff.mo tuo amico
F. FIORENTINO.

La lettera dello Spaventa, stampata nella *Rivista Bolognese*, che allora il Fiorentino pubblicava con l'Albicini, il Siciliani e il Panzacchi, è quella al De Meis, col titolo *Paolottismo, positivismo e razionalismo* (rist. in *Scritti filosofici*, pp. 291 sg.). Gli articoli che il Fiorentino aveva in animo di scrivere sulla *scoperta* dello Spaventa, non furono più scritti. Ma egli se ne occupò qualche anno più tardi in quello inserito nell'*Italia* dell'Hillebrand.

E poichè abbiamo accennato alle brighe universitarie bolognesi del 1868, di cui fu tanta parte il Carducci, diamo pure un altro curioso brano di lettera del Fiorentino, diretta allo Spaventa poco dopo la sua partenza da Bologna, dove si serba il ricordo d'una polemica del Carducci col De Meis e col Fiorentino:

« Io sono stato poco bene, parte per la stagione che corre, parte ancora per una certa polemica, nella quale ci siamo trovati De Meis ed io, e di cui non so se ti è pervenuto rumore. Or dunque, hai da sapere, che il Carducci, credendo dall'articolo di De Meis, intitolato *Il sovrano*, [1] offesa la dignità del suo partito, gli scrisse contro nell'*Amico del popolo* parole aspre. Gli diede dell'imbecille, chiamò *citrullerie* le cose dette dal De Meis... L'articolo non era firmato; ma io sapeva esserne stato autore il Carducci, per aver questi scritto le stesse cose in una lettera particolare al Siciliani. [2] Risposi io, dicendo... potersi combattere le opinioni, senza insultare le persone. Il Carducci si rivolse contro di me una prima volta; ed io lo avvertii privatamente, che lo avrei punto sul vivo. Non si stette a questo avviso, e ripigliò da capo una tirata contro di De Meis e di me ad un tempo » (18 marzo 1868).

Il Fiorentino replicò, ed ebbe, a quel che sembra, l'ultima parola. Ma, « tutto ciò mi ha irritato », egli scriveva nella stessa lettera, « ed il povero De Meis n'era rimasto seriamente afflitto: dopo avuta la rivincita, che tutta Bologna ha approvato, si è rinfrancato; ed ora

---

[1] Pubbl. nella *Rivista bolognese* del 1868.

[2] Documenti dell'amicizia del Carducci per P. Siciliani sono i giudizi del primo sul *Rinnovamento della filosofia positiva in Italia* del SICILIANI, in *Ceneri e faville*, s. II, *Opere*, VII, 362-68; e le affettuose parole *Alla bara di P. Siciliani*, in *Ceneri e faville*, s. III, *Opere*, XI, 313-316.

è allegro e sta bene... Eccoti descritta la nostra battaglia, ch'è finita con nostro decoro ».

Quegli articoli il Carducci non li volle più ristampati. Ma insieme con quelli del Fiorentino sono stati rintracciati dal Croce, che ha così potuto tessere la storia di questo aneddoto. [1]

In un'altra lettera di due anni appresso (25 maggio 1870) del Fiorentino allo Spaventa si legge ancora: « Io sono sul punto di rientrare in lizza col Carducci, che mi ha provocato con una nuova lettera insolentissima. Questa nuova contesa, alla quale non ho potuto sottrarmi, mi fa crescere il desiderio di allontanarmi definitivamente da Bologna ». Nel novembre 1871 il Fiorentino, infatti, si fece tramutare nell'Università di Napoli, come professore di Filosofia della storia.

Ma non aveva lasciato Bologna quando cominciò a lavorare intorno al Telesio. Ecco infatti che cosa scriveva allo Spaventa il 14 gennaio 1869:

Mio carissimo amico,

Sono passati sei lunghi mesi che nè ti ho più visto, nè ho avuto tue nuove, tranne questa che mi diede tuo fratello, che tu eri stato a villeggiare negli Abruzzi. Ora è cominciato un anno nuovo, e voglio ritentare se tu, chi sa, volessi pure incominciare una vita nuova. Dalla parte mia non voglio mancare di mandarti i miei augurii, tra i quali non ultimo quello di scrivere un poco più frequentemente agli amici. Vedi, che non ho detto di pensare o di voler bene ad essi, perchè so che per questo riguardo non ci è bisogno di miglioramenti.

Io quest'anno mi occupo di Leibniz e di Spinoza principalmente, poi dei seguaci, e, se mi avanzerà il tempo, di Malebranche. Mi servo, oltre alle opere loro, di varii espositori e critici, tra i quali della stupenda storia di Kuno Fischer.

---

[1] Vedi B. Croce, *Documenti carducciani: una dimenticata polemica tra il Carducci, F. Fiorentino e A. C. De Meis*, nella *Critica* VIII (1910), pp. 401-421.

Avrei intenzione di scrivere qualche cosa sul movimento telesiano, ed ho scritto per avere alcuni manoscritti che riguardano Telesio, e che si trovano parte costà, parte a Firenze. [1] Io aspetto sempre il tuo parere sul mio libro; parere, che per essere più aspettato, e più pregiato di tutti, si fa lungamente desiderare. Ma verrà? Lo spero.

Hai letto che cosa ne scrisse Prantl sul *Centralblatt?* Egli stesso mandommi con molta cortesia un numero di quel giornale, dove ci era la sua rivista sul mio libro.

Con De Meis ci vediamo spesso, ma egli non è in grado di darmi tue nuove, più che io non sia riguardo a lui. La neve ieri si è fatta vedere la prima volta in città: tu però quest'anno non verrai a goderne lo spettacolo. Io quasi quasi sarei tentato di pregare che a qualche professore saltasse in capo di tribuneggiare per la tassa del macinato, per vederti comparire in commissione straordinaria. Ma non vorrei poi il danno del prossimo: in questo sono cristiano.

Tra questi giorni scriverò a Vera per invitarlo a scrivere qualche cosa su la nostra Rivista. Il Siciliani, con le sue velleità ortodosse, n'è uscito, come saprai, ed io e l'Albicini vorremmo tenerla in piedi, anche un po' più decorosamente. Con te non ci vogliono inviti; ma, lo so pur troppo, non c'è neppure da far grande assegnamento.

Addio, mio carissimo, scrivimi qualche riga, anche per dire a chi mi domanda di te, che sei vivo e sano.

Di Bologna, 14 del 1869.

Aff.mo tuo amico
F. Fiorentino.

L'articolo del Prantl sul *Pomponazzi* uscì nel *Centralblatt* del 30 ottobre 1868, e fu tradotto dal Tocco e pubblicato in Italia, in una difesa dell'opera del maestro contro gli attacchi della *Civiltà Cattolica* (nella *Rivista contemporanea* di Torino, a. 1869, vol. LVI, pp. 247-58).

Del *Telesio* si torna a parlare in una lettera del 9 novembre 1869: « Tocco ti ha mandato la prima dispensa

---

[1] Vedi L. Settembrini, *Epistolario*, con pref. e note di F. Fiorentino, 3.ª ed. Napoli, 1898, pp. 225-228, 235-6.

delle sue Lezioni, [1] e so che aspetta il tuo giudizio. Io ho cominciato a scrivacchiare le prime pagine di un lavoro sul Telesio, che non so come mi potrà riuscire. Aspetto la tua memoria completa su l'Etica di Hegel. [2] Quanti più ne conosco, tanto più ti stimo e ti voglio bene. Dimmi ora una cosa; vorrei dedicare a te ed a De Meis questo mio lavoruccio sul Telesio, quando sarà finito: accetteresti tu la dedica? Tra me e te non ci sono timori di adulazione, o di altri secondi fini: è una pubblica professione di stima e di amicizia, che mi piacerebbe di fare...». Il primo volume del *Telesio* (1872) fu dedicato, infatti, allo Spaventa: non solo come *testimonianza di amicizia*, ma come *dovere di gratitudine e di giustizia:* di giustizia verso chi aveva scritto i saggi sul Bruno e sul Campanella; di gratitudine per l'*insolita luce che scintillava* da essi, e da cui il Fiorentino era rimasto *colpito*. In questi studi storici sui filosofi italiani del risorgimento il Fiorentino infatti non fu, come s'è detto, se non uno scolaro dello Spaventa: da lui avviato e da lui guidato.

Ecco come con lo Spaventa si consigliava per prepararsi al primo corso di Filosofia della storia da tenere a Napoli:

Camerino, 26 luglio 1871.

Mio carissimo amico,

Ti scrivo da Camerino, per sapere come stai, poichè non mi fu dato di rivederti a Bologna, dove sperava poter passare qualche giornata con te. Avevo anzi desiderio di discorrere

[1] F. Tocco, *Lezioni di filosofia ad uso de' Licei*, Bologna, R. Tipografia, 1869, con pref. del Fiorentino.

[2] Il proemio a gli *Studi sull'Etica di Hegel* era uscito nel 1869 nella *Riv. bolognese*; ma l'anno stesso fu ristampato con gli *Studi* negli *Atti* della R. Acc. delle sc. mor. e pol. di Napoli; e il tutto fu ripubblicato da me nel 1904 col titolo di *Principii di Etica* (Napoli, Pierro).

teco seriamente, per sapere che cosa avresti creduto meglio, ch'io potessi insegnare nel corso dell'anno venturo in cotesta Università. Tu sai meglio di me i bisogni, i desiderii, ed anche i gusti di costà. Io per me vorrei far poche chiacchiere sui generali, e, detto quel tanto ch'è indispensabile come introduzione, entrare a dirittura nel tema, che sarebbe, salvo tuo avviso in contrario, il mondo greco. Del mondo orientale so poco: avrei bisogno di studiare prima; ed il tempo, per questo anno almeno, mi manca. Della Grecia conosco qualche cosa, e con questi tre mesi di studio mi preparerei sufficientemente. Che cosa ne dici tu? Quali libri mi consigli di leggere? Io sto rileggendo gli storici greci; e dopo averli riletti testualmente, mi gioverò del Grote e del Curtius. Per la parte letteraria ho il Müller (Ottofredo); per le religioni, la Storia di Alfredo Maury; per la parte filosofica, il Zeller; per l'arte greca forse mi gioverebbe il Winckelmann, ma nol so, perchè ancora non l'ho letto.

Da tutti questi potrei attingere, si sa, i materiali; ma il resto è da fare. Le poche linee di Hegel nella *Filosofia della storia* mi servirebbero di traccia: sui tuoi consigli poi faccio largo assegnamento. Intanto comincia dal darmene qualcuno, e fa presto...

Tutto tuo
F. Fiorentino.

Aggiungo qui appresso un altro gruppetto di lettere o frammenti di lettere dello stesso Fiorentino allo Spaventa, di cui trassi copia alcuni anni fa dalla carte dello Spaventa ora depositate presso la biblioteca della Società napoletana di storia patria; poichè anche queste lettere e frammenti gettano qualche luce sugli studi, sulle passioni, sulle idee, che si agitavano in Italia intorno allo Spaventa.

(Pisa, 14 aprile 1873). — Ieri sera partì di Pisa Silvio, ed a quest'ora sarà a Milano, e domani parlerà a Bergamo. Si trattenne con me la giornata d'ieri, ed arrivò qui avantiersera. Sta benissimo, e me ne sono consolato tanto. Gli dissi

che ti avrei scritto stamattina ed al solito ti mando questa lettera col Betti.[1]

E la tua lunga lettera? È rimasta tra i pii desiderii, di cui è lastricato, dicono, l' inferno.

Io ho scritto una risposta all' accademico linceo Pietro Bucione.[2] Si sta stampando a Napoli, e vorrei che tu ne guardassi le prove prima di pubblicarsi. Ne ho scritto al Zumbini, perchè te la mostrasse. Gli ho fatta una lavata di capo delle mie solite. La prosunzione e l' ignoranza nel Ferri si bilanciano tanto, che non so a quale delle due dare la preferenza.

Aspetto tua lettera dopo letto questo articolo: mi preme sapere il tuo giudizio, e ti do piena facoltà di mutare, e di cancellare anche qualche cosa, che non ti paia conveniente, o inesatta.

(Portici, 9 settembre '73). — Ieri tornai da Roma, dove lasciai Silvio che stava benissimo. Ho trovato qui una lettera dello Zeller, che mi annunziava la sua venuta a Napoli. Oggi l' ho visto, ed ho insieme saputo dal Labriola, che tu sei a Maddaloni. Vuoi vederlo? Oggi si è parlato di te, ed egli desidererebbe di conoscerti di persona, come ti conosce di fama. Dimora questa settimana...

(Pisa, 31 dicembre '76) — Prima che tramonti l' ultimo sole di questo anno, e sta già per tramontare, voglio scriverti. Il tuo ostinato silenzio avrebbe scoraggiato ogni altro, non me, che quando si tratta di te, il peggio che possa pensare è, che il calamaio l'abbi o smarrito, o asciutto come la sabbia. Eccoci ora intesi: tu taci, io scrivo.

Io sto bene, e tutti di casa pure, salvo la Tuta [3] ch'è un po' raffreddata. E tu? E donna Isabella? E Camillo e la Mimì? [4] Speriamo che stiate bene, ed auguriamo che stiate meglio.

---

[1] Enrico Betti, il matematico, che insegnava nella Università di Pisa.

[2] Il filosofo Luigi Ferri, cui era stato tra gli amici dello Spaventa applicato tale nomignolo dopo che VITTORIO IMBRIANI nel *Giorn. Napol. di filos. e lett.*, I (1872) 397, aveva rilevato lo strafalcione dal Ferri commesso nel trascrivere (*N. Antologia*, vol. XX, 1872) l'epigrafe della tomba del Cusano in S. Pietro in Vincoli leggendo: *Promissio Petri Bucionis* [invece di *retri — bucionis*] *non fefellit eum* ».

[3] Restituta Trebbi, moglie del Fiorentino.

[4] Isabella Scano moglie dello Spaventa; Camillo e Mimì figli.

La disfatta del nostro partito mi ha commosso non per me, che sai quanto io stimi il genere umano in massa; ma pe' miei amici, per tuo fratello specialmente, che non ha altra vita, si può dire, che la politica. Ne sono stato costernato, nè ancora è scemata l'impressione. Nicotera è dunque l'arbitro dell'Italia, e tutti, o quasi, gli si curvano, gli si prosternano innanzi. Quanta viltà! Quanta corruzione! Vale il pregio di curarsi del prossimo? È una terribile domanda: più si conosce il mondo, e più si deve disprezzare: Leopardi non aveva il torto. Ma... c'è un ma; ed io ti confesso che non mi arrendo, con tutte le ragioni in contrario. Mi sono chiuso, vivo tra i miei ed i libri, non vedo nessuno, non conosco e non sono conosciuto, e mi sento beato in questo silenzio ed in questa oscurità. Il mio Ninarello cresce ch'è una delizia, ed ha tanto affetto e tanto accorgimento, che mi diverte e mi ristora. Potess'io vederlo giovane fatto come il tuo Camillo!

Non so perchè, mi sento ora più legato alla vita, come non ci sono stato mai.

Ed il povero Settembrini? [1] A casa mia ci fu lutto, come se fosse morta persona nostra: lessi la notizia su la *Gazzetta dell'Emilia*, ed insieme appresi la sconfitta di Silvio: due colpi in una volta. Ma Silvio tornerà alla Camera, e al Ministero, se il senso dell'onestà non sarà spento nel nostro popolo: il povero Settembrini non tornerà più!

Penso di scrivere per lui un articolo sul *Giornale napoletano;* è la sola cosa ch'io possa fare per lui. Ma lasciamo questo tristo argomento.

Che cosa stai facendo? Io sto scrivendo certe lezioni di filosofia pei Licei: il Morano mi è stato addosso, e finalmente mi ci sono piegato. È cosa molto ardua, ed il non poterti allargare quanto vorresti, toglie gran parte della scioltezza del pensiero, ed anche dello stile. Farò alla meglio, e, quel ch'è peggio, in fretta. Il Morano commise lo sbaglio di annunziarla fatta, mentre non era; ed avendo dato i primi fogli, ora con la spada alle reni m'incalza per la continuazione.

---

[1] Il Settembrini morì addì 3 novembre 1876. Il Fiorentino non scrisse poi l'articolo di cui parla in questa lettera; ma del rimpianto amico raccolse in due voll. gli *Scritti varii di letter. polit. ed arte* (Napoli, Morano, 1873) e l'*Epistolario* (ivi, 1883), premettendo agli uni e all'altro belle e affettuose prefazioni.

All' Università faccio un corso di Etica, ed ho riletto la tua memoria su l' Etica di Hegel. Hai visto il giudizio portato dal Bertini [1] su di te, e di Hegel? Ci ho avuto molto gusto, perchè la sua autorità non è sospetta, come la mia, appresso la filosofia italiana. Povero Bertini, spento anche lui!

Scrivimi, se puoi, e se vuoi: lascio la cosa al tuo arbitrio; non così, il volermi bene che in mezzo a tanti disinganni mi preme e mi giova assai.

Alla tua famiglia dì tanti augurii anche da parte della mia, e tu credimi sempre, e non a parole.

P. S. — Vedi se puoi scrivere qualche cosa pel *Giornale napoletano.*

(Sambiase, 25 agosto 1877). — Ed ora un' altra notizia. L' arciprete Pompa mi perseguita per causa tua: ha scritto su l'*Eburino,* giornale che si stampa ad Eboli, una recensione di un nuovo capolavoro artistico dell'Acri, e dice che io sono votato a te anima e corpo. Fin qui non erra; ma il reverendo, possessore de' documenti della storia antidiluviana, non sa farsi capace della mia polemica contro il vice-gesù, ed il vice-Fornari; cioè contro il Fornari, e l'Acri.

Quest' ultimo, dopo di aver ponzato altri 14 mesi, è venuto fuori con un opuscolo su Spinoza; non so che cosa dica, e come c'entri coi giudizi su la filosofia italiana, ch'egli doveva convalidare. Non ho nessuna intenzione di rispondere, qualunque sia il libro, che ancora non conosco, se non per la recensione dell' arciprete noetico ».

---

[1] Su G. M. Bertini (1818-1876) v. le mie *Origini della filos. contemp. in Italia*, I,[2] 129-201. Il giudizio cui allude il Fiorentino, è contenuto in una lettera del Bertini al prof. P. Merlo, pubblicata nel *Giornale Napoletano di filos. e lett.* (ottobre 1876) IV, 823, dov'è detto: « Vi ringrazio di avermi mandato lo scritto dello Spaventa, che io considero come il più serio e il più chiaroveggente degli Hegeliani d'Italia. Volendo io terminare un corso di filosofia elementare ad uso de' licei... mi sono creduto in obbligo di tener conto delle dottrine di quel valentuomo, tanto più che io sono sempre in questa persuasione, che il restringere il vocabolo scienza a significare puramente i risultati dell'esperienza, dell' osservazione e dell' induzione, come si fa oggidì, negando ogni valore scientifico alle discipline speculative, sia non solo arbitrario, ma contradittorio... Quindi io credo che sia salutare un ritorno ad Hegel, o per dir meglio, al suo metodo, e a quella sua assoluta, e direi quasi eroica fiducia nelle forze della ragione umana ».

(Pisa, 16 giugno 1878). — Prima di scordarmi, se hai portata la *Vita di Giordano Bruno,*[1] dalla al Betti che me la porterà: se no, mandala a Domenico Morano, affinchè me la faccia pervenire.

Il Bruno si sta copiando, e dentro questa settimana comincerò a mandare il manoscritto. Spero che tu hai concertato pei caratteri, pel formato, per la carta. Se non avessi ancora stabilito niente, scrivo che aspettino senz'altro il tuo ritorno.

Il Peipers mi ha risposto che a Gottinga si conserva soltanto il manoscritto dell'*Oratio consolatoria*; ma non mi dice neppure s'è autografo. Quest'orazione io la trovai a Roma tra la collezione degli opuscoli del Cardinal Valenti, ed è rarissima. Vale la pena di far venire il manoscritto? Nota che a Gottinga, la copia stampata non l'hanno neppure.

L'edizione del Gfrörer [2] non si trova in commercio: il Zeller mi ha mandato la sua, la quale però è mancante della quinta dispensa. Ne ho data commissione, ma non so se mi riuscirà pescarla.

Ho scritto per l'edizione del Tugini, *De umbris idearum.*

Ho riscontrato il Buhle: non dice nulla di manoscritti: porta un catalogo delle opere abbastanza esatto. Ho trovato qualche altra notizia sul Bruno nell'Acidalio.[3]

Dopo che tu partisti di Roma, riseppi che nell'archivio della congregazione di San Giovanni decollato c'era la notizia del giorno della esecuzione del Bruno, e che questa data non corrisponde a quella generalmente ritenuta (17 Febbraio 1600).[4] Mi è stata promessa una copia, benchè quei fratacchioni non vogliano far sapere nulla. La notizia aggiunge, che a nessun patto si volle convertire. Come sai, questa notizia è un documento autentico, perchè finora non c'è altro che la lettera di quel furfante dello Scioppio.

---

[1] La *Vita* scritta da D. Berti (Torino, Paravia, 1868).

[2] Ossia il volume degli Scritti latini del Bruno, pubblicati nel 1836 (frontespizio 1834) da A. Fr. Gfrörer a Stoccarda.

[3] Cfr. la pref. dello stesso Fiorentino alle *Opere latine* del Bruno, ed. naz., I, p. XX.

[4] Il doc. pubbl. in facsimile nel vol. III delle *Opere latine* del Bruno a cura di F. Tocco e G. Vitelli (Firenze, 1891).

Inoltre il cav. Podestà [1] mi disse, che a lui eran venute sott'occhio parecchie carte manoscritte concernenti il Bruno: non sapeva però dove. Cercai una giornata intera, ma ce ne volevano delle dozzine di giornate, ed io avevo fretta di tornare. Il Podestà mi promise di continuare le ricerche: se no, ci andrò io per una settimana.

Mi ci sono messo, e voglio riuscire.

Tornato qui, trovai Nino ammalato di febbre gastrica: comparvero le macchie difteriche: in un giorno si pennellarono tre volte; due altre volte il giorno appresso: disparvero. Ma come fossi stato io d'animo, tu puoi pensarlo. I nervi mi ballano ancora, e tra giorni andremo in campagna, in una villa che ho trovata in quel di Lucca.

Ho avuto i titoli di Bàrbera,[2] quelli del Siciliani non ancora: conosco gli uni e gli altri; ma *quid agendum?* Sono tra l'incudine e il martello, e non so a qual partito appigliarmi.

E tu dimorerai a Napoli? Ovvero andrai in campagna, e dove? Vorrei saperlo.

Il Labriola mi ha mandato un suo articolo su la libertà; [3] e vorrebbe ne dicessi qualche parola: mi ci trovo imbrogliato. Capisco il Labriola, quando parla, non lo capisco quando scrive. Non ha stabilità di pensiero, ondeggia in aria, ed ha la pretensione di parere *elaborato*, come egli mi scrive. Capisco Herbart, non capisco lui. L'oscurità non è nelle parole, o nello stile, è dentro la testa.

Ho letto il discorso di Silvio, e poi la sua sdegnosa lettera all'*Opinione*. Qual maturità di pensiero nel primo, e qual forza di carattere nella seconda! Il discorso appartiene al mondo moderno, ma la lettera è di altri tempi, ed ora non tutti possono gustarla.

Salutamelo tanto, anche da parte della mia famiglia, che fa lo stesso con te.

---

[1] Il bibliotecario Bartolomeo P. (m. nel 1910), allora nella Vitt. Emanuele di Roma.

[2] Luigi Bàrbera, che fu professore di Filosofia morale nella R. Università di Bologna.

[3] *Del concetto della libertà, studio psicologico*, nell'*Archivio di Statistica* del 1878 (rist. in LABRIOLA, *Scritti vari*, ed. Croce, pp. 135-189).

D. S. M'ero dimenticato di raccomandarti il Persiani. È impaurito, perchè il relatore[1] non sei tu, ma un lombardo (forse il Tenca?), e par che dalla Lombardia non si riprometta gran che di bene. Son certo però che tu potrai ajutarlo sempre.

(Pisa, 22 marzo 1877). — Avantieri ti scrissi a Napoli, ed ora avendo saputo che il Betti è stato chiamato per telegrafo, ti rescrivo da capo, e ti manderò questa lettera per mezzo suo. Io non gliela posso portare di persona, perchè sono alquanto infreddato a causa della lezione d'ieri.

Tu che sei la fenice dei Presidenti, specialmente quanto a prudenza, vedi se non entra fra le attribuzioni presidenziali quello che ti chiedo io.

Ho bisogno di venire a Roma, perchè il primo volume è finito, e per continuare la stampa voglio esser certo che il ministro non adduca cavilli: nel qual caso pianterei lì la baracca. Premesso ciò, e visto e considerato che il Ministero ha premura pel Siciliani, e poca o punta premura pel concorso di Torino, visto e considerato, che sta alla chiaroveggente perspicacia del Presidente il decidere se necessiti la convocazione del concilio: io riproporrei che tu ci convocassi; che, convocati nell'interesse del pubblico erario, stimoli i padri ecumenici di Roma a finir la eterna questione di Torino; e son certo, come ogni dottor Pangloss, che tutto andrà per lo meglio in questo perfettissimo mondo, tranne il mio raffreddore che sempre più s'inasprisce.

Ed ora che ti ho detto il mio desiderio, tu con quell'occhio critico che ti rende (che cosa dico?) che ti rende piuttosto singolare che raro, farai quel che crederai.

Ed ora da capo, ma su di un altro argomento, una notizia. Nell'ultima puntata (stile mamianico) della *Filosofia delle scuole italiane*, il sullodato Conte scrivendo all'amico Ferri, sai che cosa gli dice? Che in tutta Europa (le pelli rosse e gli Zulus non ci vanno compresi) a parlare di Platone e delle idee non ci sono rimasti altri che loro due. Povero Platone! Chi glielo avrebbe detto, che dopo tante feste, e tanti conviti,

[1] Nel Consiglio Superiore della P. I., di cui Carlo Tenca, come lo Spaventa, faceva parte, e da cui il Persiani aspettava l'abilitazione all'insegnamento.

e tanti commensali (a 20 franchi l'uno) che lo ringiovanirono, lo restaurarono, lo rinnovarono, oramai, finita la digestione del pranzo, ognuno ha preso la sua via e di idee non ne vuol sapere nessuno più? Chi avrebbe creduto che perfino quelle ragazze, tanto belline, tanto platoniche, si son buttate anche loro al materialismo?[1] Ah ragazze, ragazze: da voi me lo aspettavo, che sareste rimaste platoniche fino ad aver trovato un marito, o un facente funzione; ma il Finali, il Menabrea, il Borgatti, tutta gente massiccia, chi avrebbe mai creduto che avrebbero lasciato nelle peste il Conte ed il suo illustre commilitone?

Vista la brutta china, direbbe il Sella, io proporrei (il raffreddore mi ha dato un effluvio di proposte) che il Mamiani ed il Ferri siano impagliati, e ben conservati nell'atrio dell'Accademia de' Licei con questa memore iscrizione:

QUESTI BIPEDI IMPLUMI
ULTIMI DELLA SPECIE ESTINTA
RIMASERO PLATONICI,
ESSI SOLI IN EUROPA
DOPO IL PRANZO PLATONICO[2]
DEL 1874.

Dopo della qual cerimonia vorrei che l'Accademia prelodata a voti unanimi incaricasse il poeta pindarico B. Spaventa perchè ne celebrasse condegnamente l'eroismo. E diamine! Alle Termopili furono trecento finalmente, eppure Simonide s'incaricò di cantarne: qui si tratta di due soli, in Europa, non contro schiere barbariche, ma contro eserciti di dotti, e non ti pare che ci sia più materia di canto? Riflettici bene, e poi dimmi il tuo avviso.

Tu dunque hai leggicchiato il mio amico Marino?[3] Beato te,

---

[1] Scolare dell'Istituto superiore di Magistero, allora fondato a Roma: le quali — era la prima volta che si vedevano tante signorine in una Università — frequentavano alla Sapienza le lezioni di D. Berti.

[2] Su questo pranzo v. le mie *Orig. della filos. contemp.*, I,[2] p. 117.

[3] Una critica che Luigi Marino (che fu poi professore di Filosofia morale nella Università di Catania) aveva pubblicata degli *Elementi di filosofia* del Fiorentino.

che hai tanto tempo da marineggiare. Io l'ho qui il suo libro, ma non mi è avanzato un briciolo di tempo: ed ho una sua lettera autografa, che impaglierò pure. Povero giovane! Mi ha scritto con una ingenuità, che se mi fosse vicino, lo abbraccerei. Abbracciarlo sì, ma leggere no. Non gli ho neppure risposto, ed ho fatto male. Volevo leggere prima e poi scrivere. La bestia che sono stato! Bisogna fare il rovescio: nè senza un perchè i metodi moderni fanno precedere la scrittura alla lettura. Berti, p. es., fondatore della moderna pedagogia prima ha scritto le sue opere, e solo da qualche mese in qua, a quanto mi assicurano, si sta esercitando nella lettura.

A proposito, vorrei venire a Roma per informarmi da lui, perchè *Camoeracensis*, che vuol dire di Cambrai, egli l'ha tradotto della Sorbona: facendo poi una dotta osservazione, che cioè il Bruno era saltato a piè pari dentro la rocca dell'aristotelismo ecc.

E poi vorrei sapere, perchè dice che il *De immenso*, è un libro, uno de' tanti in cui è divisa l'opera *De monade, numero et figura;* quando il *De immenso* etc. contiene otto libri, ed il *De monade*, che sarebbe il contenente, non contiene nè otto, nè due, perchè è un libro solo, unico figlio di madre vedova.

Sono piccoli nèi, lo so, ma che dimostrano una piccolissima cosa: il precetto pedagogico che testè avevo l'onore di dirti, cioè ch'egli prima scrisse, poi lesse; o forse scrisse, e poi spese, nello stampare, il tempo che doveva impiegare nella lettura.

Il Barzellotti[1] però assicura ch'è il gran capolavoro della critica italiana: così mi han detto, perchè io, al solito, non l'ho visto; e poichè l'articolo sarà tradotto certamente dall'inglese nella lingua degli Zulus, io mi figuro la festa che faranno quegli eruditi di laggiù.

A furia di scrivere, mi sono snebbiato un poco il capo, ma temo forte di averlo annebbiato a te; legge di compensazione. Quando io mi trovavo a discorrere di filosofia col Berti, rimanevo muto: tu eri più fortunato di me, avevi il pretesto di andare a fumare. Io che ho abborrito sempre il

[1] Nell'art. sulla *Filosofia in Italia* pubbl. in una rivista inglese, e poi tradotto nella *Nuova Antologia* del 15 febbraio 1879.

tabacco, se tornassi deputato, per non dovermi ingoiare quelle forti dosi di filosofia scientifica, che mi somministrava il nostro Berti, m'imparerei a fumare. Meglio lo stomaco sconvolto, che il cervello come un mulino. Spero bene però che non sarò costretto a nessuno di questi tormenti.

Non mi dicesti se il Morano ti diede o no la prima parte del *Manuale di storia della filosofia.* Fattelo dare, e leggicchialo: invece di Marino, potresti dare un'occhiata al libro mio. Vorrei sapere se quel tanto è sufficiente per la coltura generale, o s'è dippiù, o di meno. Mi servirebbe di norma per le altre due parti.

(Portici 26 settembre 1873). — Ebbi lettera dal Zeller, che ancora è a Roma, e seppi del viaggio che faceste insieme felicemente. M'incaricò pure di dirti tante cose per la lettera che poi gli scrivesti da Napoli. Egli è in giro dalla mattina alla sera, e crede che noi ci vediamo quotidianamente, e non che siamo a due poli opposti.

Ebbi la ricetta: si è fatta la bobba, ma non n'è venuta fuori la storia delle prove dell'esistenza di Dio.

Per un concorso a una cattedra universitaria, della cui commissione faceva parte il Fiorentino ed era presidente lo Spaventa, questi lo aveva pregato di raccogliere gli appunti per una relazione sulla voluminosa *Storia delle prove dell'esistenza di Dio* di Romualdo Bobba. Il Fiorentino, il 19 aprile 1879, da Pisa gli rispondeva:

Letto il tuo, più volte espresso, desiderio, ho posto mano alla lettura del Bobba. Un certo estro maccaronico mi invase alla prima pagina; ma ho lasciato il poema latino ai primi due versi e mezzo. Eccoteli:

> Infamem, Bertrande, iubes supportare laborem,
> Insipidam scilicet putidamque ingoiare bobatam;
> Obediam tamen etc.

E sto prendendo appunti; ma che diavolo vuoi appuntare? Finirà prima la pazienza mia, che le sue sciocchezze. È un pover'uomo, e noi uccideremo un morto.

(Pisa, 8 dicembre 1879). — E poi c'è il secondo libro della *Legge morale* del De Crescenzio: il titolo è *Francesco Fiorentino*. Te lo saresti sognato ch' io dovessi diventare un secondo libro della legge morale? Neppure per idea: la Puglia fa miracoli. Ma la cosa non finisce qui: il terzo libro sarai tu. Tu in persona! con gli occhiali, con gli stivali alla prussiana, tu sarai un libro di un' opera.

Non so se l' opera avrà molti altri libri: a congetturare dall' opera *de intellectu* dello stesso autore, ch' era divisa in 100 libri, par che ci debbano entrare il mellifluo D' Ercole, il veronese Bertinaria, ed il truculento Ferri, con parecchi altri personaggi minori. Ogni libro costa 20 centesimi: ed io per ora sono venduto a questo prezzo: tu forse salirai a cinque soldi; o calerai a tre, secondo che l' opera seguirà il processo ascensivo o il discensivo.

Il bello consiste ne' documenti. Nella copertina l' autore dimostra che io sono causa di parecchie depredazioni e grassazioni nei *pressi* di Casale. La mia influenza venefica s' è esercitata, per non so quale selezione, su la provincia di Alessandria: e la tua? Probabilmente verso Girgenti, o in quei *pressi*. Che non ci sii stato non preme, l' etica hegeliana è come la filossera, si estende per salti di 70 chilometri la volta.

Delle stroncature, come oggi si direbbe, dei De Crescenzio ormai chi se ne ricorda più? Ma c' è sempre qualche De Crescenzio in giro, pronto a dimostrare, come quattro e quattro fanno otto, che il tal filosofo o il tal altro sovverte la legge morale, il buon senso, o le leggi fondamentali della logica ecc. Ma il filosofo può accogliere siffatte dimostrazioni con lo stesso buon umore del Fiorentino.[1]

---

[1] Intorno al Fiorentino v. le mie *Origini della filosofia Contemporanea in Italia*, III, part. I, pp. 7-50.

XVI

DONATO JAJA [1]

Il prof. Donato Jaja, morto a Pisa la sera del 15 marzo 1914, fu uno dei pochissimi scolari di Bertrando Spaventa, che, nel ventennio, successo alla sua morte, d' abbandono d' ogni alto problema filosofico e di sorda interruzione, durante l' imperversare del positivismo, di quel lavoro critico che, dopo la grande fioritura metafisica della prima metà del sec. XIX, era stato vigorosamente avviato dal filosofo napoletano, mantennero viva, con un amore e una fede che il mondo non seppe, la nuova luce che il maestro aveva accesa nel pensiero italiano. Un amore non sorretto da plausi od onori, ma alimentato nel silenzio dell' anima, gelosamente schivo d' ogni contatto con l' avversa o indifferente cultura contemporanea, dignitosamente e modestamente raccolto nel senso profondo della vanità degli sforzi con cui s' era creduto e si credeva sempre di superare i termini a cui la filosofia era giunta con lo Spaventa. Perciò una fede so-

---

[1] Necrologia inserita nell'*Annuario della R. Università di Pisa*, per l' anno 1914-15. Delle dottrine del Jaja mi occupai di proposito nelle *Origini della filos. contemp. in Italia*, III part. II, pp. 192-223; del suo pensiero e del suo insegnamento nella prolusione *L'esperienza pura e la realtà storica* 1914, rist. nella *Riforma della Dialettica hegeliana*,[2] Messina, Principato, 1923, pp. 249-279.

litaria, e pur salda, ferma, tranquilla, come di apostoli, a cui la verità è stata rivelata, e son certi che la cecità umana dovrà, prima o poi, esser vinta dal bagliore di quella.

Dalla cattedra il Jaja non trasse nè attese mai occasione a mondani rumori, solo contento ad attingerne, fino alla vigilia della sua morte, la soddisfazione, che per lui fu costantemente gioia vivissima, la beatitudine piena di tutta la sua vita, la beatitudine divina di Socrate: di accendere la propria anima all' anima dei giovani pronti a cercare la verità. E se questi giovani furono, come sono sempre, rari, egli ne fu pago, e non cercò altro. E pure scrivendo con scrupolosa diligenza tutti i suoi corsi di lezioni, non ne pubblicò mai nessuno; e gli stessi scritti, composti pel pubblico, dimenticò talvolta di pubblicare; benchè qualcuno fosse già condotto presso che al termine della stampa. E nelle riviste non scrisse se non quando fu preso da uno straordinario e prepotente bisogno di una discussione *ad hominem;* e quanto più gli cresceva con gli anni il fervore interno, tanto più ei si chiudeva nel breve giro della sua scuola, e nella sua meditazione. E i vecchi scolari che tornavano in questi ultimi anni a salutare il maestro, che tutti li ricordava e seguiva da lontano e incuorava sempre e teneva stretti a sè, se provavano da prima una grande tristezza nel vederlo declinante sotto il peso degli acciacchi e afferrato con sforzo ansioso alla vita che egli amava e che cominciava a sfuggirgli, dovevano subito accorgersi che il vecchio cuore batteva ancora, batteva sempre come una volta, e non sentiva gli anni, pronto sempre egualmente ad affollarsi dietro alle care idee, sempre luminose e pur sempre studiosamente cercate, scrutate, perseguite. E quell' eterno giovane, sul cui volto brillava continuamente il sorriso d' una fede

quasi ingenua, e su cui nè la lunga esperienza delle viltà e degli errori dei fatui e dei saccenti, nè il sospetto delle irrisioni degli ignari avevano mai lasciato traccia di sdegno, di dispregio o di malinconia, dava l' immagine viva dell' eterna giovinezza dello spirito e della filosofia, quale lo Spaventa l' aveva professata: eterno problema, eterna soluzione.

Dalle labbra di Donato Jaja non si udì mai parola di sfiducia o di stanchezza e accoramento, nè pur quando le forze gli venivano meno: il suo spirito si mantenne sempre alacre, e di tratto in tratto tornava ad effondersi in espressioni di ammirazione entusiastica per la bellezza della vita, che egli si sentiva traboccare dall' animo. Che importava a lui della volgarità che lo circondava, e si riversava nei giudizi negativi ond' era colpita — ed egli lo sapeva — la sua filosofia? Egli, come Spinoza, si spiegava quei giudizi, ne vedeva la necessità; vedeva la necessità di tutta quella volgarità intellettuale e morale, e non trovava luogo nè a deridere nè a deplorare. Non taceva già in lui la coscienza morale; ma il giudizio, che condannava, intendeva pure, e giustificava. Giustificava ogni errore al suo posto; e non si stancava perciò mai di raccomandare, come una delle maggiori e più ardue virtù, la moderazione, o temperanza, come egli diceva, e che era appunto l' ideale etico dello Spinoza: l' ottimismo razionalistico, ma rovesciato dalle basi naturalistiche su cui poggiava pel filosofo d' Amsterdam; giacchè per il Jaja il bene non era, ma si faceva; e si faceva in eterno per una via infinita, che è tutta vita del bene; e la ragion d' essere del lungo cammino non era nel punto di partenza, sì nella meta. Alla quale egli non si stancava di animare e spronare con la parola e il fascino

della sua personalità; e lì era la sua vera ed energica reazione morale alla negligenza e al difetto altrui.

Giacchè la sua personalità, su chi era capace di scorgerne i profondi motivi fondamentali, esercitava un vero fascino, come è proprio di tutti gli spiriti che vivono intensamente i loro ideali, e recano in tutti gli atti un forte accento di sincerità. Innanzi a lui si sentiva subito di essere alla presenza di un uomo, che non era un semplice professore, uno scienziato, un qualunque professionale del sapere, che distingua tra la sua vita di uomo e la sua professione; uno di quei tanti che sono uomini soltanto in privato e cogli amici. Si vedeva subito che quell' uomo era un uomo anche sulla cattedra; e che quello che era il suo interesse di maestro, era realmente il maggior interesse della sua vita. La sua filosofia non taceva appena finita l' ora della lezione: perchè egli scendeva dalla cattedra e continuava il discorso a fatica interrotto quando s' era deciso a scendere; e si traeva dietro chi gli era stato più attento, e restava sotto i portici lungamente con lui a protrarre la lezione; e spesso se ne usciva con quella compagnia, continuando finchè poteva, quasi nulla più gli premesse nella giornata.

I suoi grandi affetti privati — Bertrando Spaventa, Angelo Camillo De Meis, Francesco Fiorentino — non erano nel suo animo soltanto affetti e ricordi personali, ma elementi vivi della sua filosofia; grandi ombre di trapassati, che s' incontrava sulla via, che si percorreva e ripercorreva dietro al Jaja, quasi sacre erme, da cui si riceveva a volta a volta ammonimenti e ispirazioni. Egli li aveva amati intensamente in vita; ma più forse, sempre più li venne amando poichè furono morti, vedendoli sempre più ingigantire nel pensiero tornante sempre con forze più poderose a rimeditare or l' uno or l' altro dei loro

ammaestramenti. Sul feretro dello Spaventa, aveva detto al maestro: « Finchè un pensiero vibrerà nella nostra mente, un sentimento nel nostro cuore, il tuo nome, l' immagine tua, staranno sempre con noi, sulle nostre labbra, negli animi nostri. Con te tanta parte di noi discende nel sepolcro, ma non discende la scintilla, che tu, con pochi altri valorosi, sapesti sprigionare nel pensiero speculativo della nuova Italia. Quella scintilla noi vorremo e sapremo custodirla ». E morto due anni dopo il Fiorentino, aveva congiunto nel suo saluto i due maestri in un medesimo proposito sacro: « In Bertrando Spaventa e in te noi terremo sempre fissi gli sguardi, sicuri di mirar sempre a ciò ch' è nobile ed elevato. Il giorno che il nome e la memoria di Bertrando Spaventa e tuoi cadranno dalla mente e dagli animi nostri, quel giorno i nostri cuori avranno cessato di battere ». E così fu. Al De Meis era congiunto da legami domestici; ma egli ricordava la dottrina sterminata e tutta umana di quel savio buono, che l' ardore veemente delle grandi passioni per la scienza, per la virtù, per la patria quale egli la vagheggiava, seppe contenere e ingentilire con la grazia squisita d' un animo aperto alla simpatia e all' amore per tutto ciò che avesse lume spirituale, e le rigide concezioni e le tendenze spietate del razionalismo temperò e rammorbidì al calore d' un intenso sentimento cristiano. Tre nomi, tre simboli: tre aspetti della filosofia del Jaja, che sentì egualmente l' influsso di tutti tre questi suoi maestri; e se dallo Spaventa, che pure fu in qualche modo maestro anche del Fiorentino e del De Meis, fu spinto verso il segno a cui mirò sempre il suo pensiero, egli non percorse la via senza preoccuparsi di problemi che avevano attirato l' attenzione degli altri due, dell' uno dei quali fu lungamente scolaro nel periodo della sua formazione mentale,

e all' altro somigliò e fu simpateticamente stretto nel modo ottimistico d' intendere la vita.

Nacque il Jaja a Conversano il 18 agosto 1839 da Florenzo e da Elisabetta Pinto. Studiò nel seminario patrio, e s' avviava per la carriera ecclesiastica, quando suonò l' ora dell' universale riscossa per le provincie meridionali; e da ogni parte la gioventù accorreva a Napoli che si rinnovava. A Napoli si recò, poco dopo il 1860, anche il Jaja, quando ci venne Francesco Fiorentino, futuro professore anche lui di Filosofia teoretica in questa Università di Pisa: entrambi allora animati da quella fede filosofica, che in tutto il mezzogiorno d' Italia aveva allora largamente seminata la parola eloquente del Gioberti. Quando vi giunse lo Spaventa e vi iniziò sulla fine del '61 la sua inesorabile critica del giobertismo, il Jaja doveva simpatizzare coi molti che si preparavano a combatterlo: tra i quali era il Fiorentino. [1] Ma è noto come questi dall' opposizione passasse alla stima reverente dell' avversario e all'ammirazione, appena conosciuti i suoi scritti; e con sè dovette trarre il giovane Jaja. Quando il 12 gennaio 1863, incominciato il suo insegnamento a Bologna, il Fiorentino diede notizia di sè e della condizione degli studi filosofici in quella città allo Spaventa, cui prima di lasciare Napoli s' era accostato, scriveva: « Alla mia scuola usano pochi uditori, alle altre della mia facoltà meno che pochi o nessuno. Per buona ventura è venuto qua a continuare i suoi studi filosofici un bravo giovane delle provincie meridionali, un tal Donato Jaja, quel medesimo che mi accompagnava, quando presi commiato da voi. Ha buon ingegno, e buona volontà, ch' è ancora più rara ne' nostri

[1] F. FIORENTINO, *La filosofia contemporanea in Italia*, Napoli, Morano, 1876, p. 150.

giovani. Altri vanno e vengono più per curiosità che per vaghezza di studio: sono le comete di tutte le cattedre ». [1] Il Jaja fu assiduo alla scuola del Fiorentino fino al 1868, stringendosigli di devota amicizia, e con lui entrando nella familiarità del De Meis, che era a Bologna il centro dell' alta cultura filosofica, e il rappresentante più autorevole di quel movimento di pensiero che aveva il suo capo a Napoli, in Bertrando Spaventa.

Lo studio della critica aristotelica della trascendenza platonica diede nel 1863-64 l' ultimo colpo alle preoccupazioni giobertiane del Fiorentino contro la filosofia tedesca. Lo Spaventa si levò in alto nel suo pensiero: divenne il suo maestro, col cui spirito, scrivendo il *Saggio sulla Filosofia greca* e poi lavorando attorno al *Pomponazzi*, fu sollecito di tenersi in continuo contatto. E così di riverbero il pensiero dello Spaventa cominciò ad agire sulla mente del Jaja. Il quale, pubblicando nel 1869 la sua dissertazione di laurea *Origine storica ed esposizione della Critica della ragion pura di E. Kant*, la dedicava al Fiorentino per riconoscenza verso colui « che pel primo era venuto educando il suo intelletto « nell' arduo campo delle scientifiche speculazioni ». Egli infatti non aveva ancora conosciuto lo Spaventa se non attraverso il Fiorentino, pur avendo già studiato gli scritti che fin allora aveva quegli pubblicati, e conosciuto lui stesso di persona, presso il De Meis, quando lo Spaventa fu a Bologna nel '68 per un' inchiesta su quella Università. Egli conquistò a grado a grado lentamente e a fatica la coscienza delle verità, intorno alle quali lavorò poi tutta la vita. E i primi passi gli dovettero riuscire difficili. Egli che, con un verecondo senso di pudore, che non ebbero tanti altri coetanei,

---

[1] Vedi sopra pag. 202.

vanitosi ostentatori di crisi che non ebbero mai, rifuggì sempre ne' suoi scritti e nelle sue conversazioni, anche con gli intimi, dal ricordo dei travagli, che alla sua anima profondamente religiosa dovè costare il sacrifizio della robusta fede degli anni più giovanili, a uno de' suoi scolari che mostrava di essersi già francamente collocato su quella cima, che il maestro gli aveva additata, una volta uscì a dire: — Vedi, questo concetto che per te ora è così chiaro, il concetto che non ci sia oggetto di fronte al soggetto, ma questo se lo costruisca generando sè medesimo), questo concetto ora certamente chiarissimo, come oscuro era quando cominciammo noi, e quanti sforzi, quanti dubbi, quante esitazioni, quante ansie non ci costò! —

Conseguita la laurea, ottenne, alla fine del '69, la cattedra di filosofia nel Liceo di Caltanissetta. E testo del suo insegnamento dovettero essere allora le *Lezioni di filosofia* di Felice Tocco, che erano state quell' anno pubblicate a Bologna dal Fiorentino, a spese anche del Jaja. Il quale più tardi scrisse di suo un corso di lezioni, che comunicava agli alunni litografate; e ancora in questi ultimi anni diceva di esserne sempre contento, e pensava pubblicarne quante gli sarebbe riuscito di raccoglierne. Dopo un anno lasciò il Liceo di Caltanissetta per quello di Chieti; donde nel novembre 1874 tornò a Bologna, accanto al suo De Meis.

Ma da questo si divise nell' aprile 1879 avendo vinto il concorso alla cattedra di filosofia nel Liceo Genovesi di Napoli; poichè così ebbe modo di recarsi presso allo Spaventa, cui anche il De Meis guardava e lo additava come il faro più splendente della filosofia italiana, e non italiana soltanto. E a Napoli il Jaja visse felice nella consuetudine quotidiana del venerato maestro, fino alla morte di questo, avvenuta il 17 febbraio 1883. Nel 1880 era tornato a Napoli da Pisa il Fiorentino, che successe

poi nella cattedra allo Spaventa: ma anch' egli mancò il 22 dicembre dell' anno dopo. Allora il Jaja, che pur nell' Università di Napoli aveva nel giugno 1882 preso l' abilitazione alla libera docenza di filosofia ed era stato chiamato a far parte di quell' Accademia di scienze morali e politiche, sentì il vuoto intorno a sè; e raccolse in volume tutti i *Saggi filosofici* fin allora pubblicati e diè in luce un nuovo studio: *Sentire e pensare* o *L' idealismo nuovo e la realtà:* due libri modesti ma sostanziosi, che gli procacciarono la cattedra di Filosofia teoretica in questa Università, alla quale venne nominato il 17 settembre 1887.

E qui finisce il breve racconto dei fatti esteriori della sua vita. Da allora egli visse della sua speculazione, la cui storia sarebbe la storia stessa del suo insegnamento. Poco pubblicò dopo l' 87. Ma non tralasciò mai di meditare e di scrivere intorno a quello che fu il problema della filosofia per lui: il problema del conoscere: del conoscere inteso, non come attività che presuppone il reale e gli si oppone, ma come intima sostanza dello stesso reale. Concezione, che era stata già enunciata dallo Spaventa come l' esigenza più profonda della nuova filosofia dopo Hegel e dopo l' empirismo prevalso in Europa nella seconda metà del secolo passato; ma che fu approfondita dal Jaja con indagine insistente, instancabile, attraverso gran mole di studi, de' quali appena due saggi furon dati alle stampe, in un primo volume d' una *Teoria del conoscere* nel 1893, e in una memoria, *L' intuito nella conoscenza,* nel 1894, a non tener conto di scritti minori (che saranno qui appresso ricordati in un elenco completo al possibile).

Ma bisognerà studiare i molti manoscritti da lui lasciati, che potrebbero fornirci documenti preziosi dello svolgimento del suo pensiero negli ultimi vent' anni.

Poichè la soluzione accennata nella parte che è stampata della *Teoria del conoscere*, è l' annunzio di un concetto che dovette premere sempre più fortemente sul pensiero del Jaja, per vincere la resistenza e gl' impedimenti oppostigli da' residui della vecchia e sempre viva intuizione del mondo come natura. E il Jaja mirò a concepire la realtà come spirito; ma come spirito che si fa tale, ossia come realtà che si fa, ma non è, spirito. E questa eterna nascita dello spirito, come ho detto altrove riassumendo la dottrina esposta dal Jaja ne' suoi scritti, questa vita sempre operosa del pensiero, come vita dello stesso essere, questo culminare del tutto nella mente dell' uomo per celebrarvi la propria natura, questa fu l' intuizione di cui visse la sua mente in quel suo entusiastico fervore di gioia per la partecipazione a un' eterna fatica, che è il trionfo del bene, la purificazione di tutte le colpe e di tutti gli errori, la consumazione di tutte le scorie naturali da cui si sviluppa la vita dello spirito, la conciliazione di tutti i contrasti, il raccogliersi in uno di tutte le più opposte tendenze, e pacificarsi di tutte le forze in quella che sola è viva e vera nel suo farsi eterno. Anche nella *Teoria del conoscere* c' è la natura solida e opaca, in cui l' essere irrivelato corre per tutti i gradi della irrivelazione per sboccare da ultimo nella coscienza; e si getta ancora una mole massiccia dentro al fluido farsi dello spirito. Ma è come il pungolo della filosofia del Jaja, che perciò vuol dirsi « ricerca ». È il motivo, forse, dell' arrestarsi dell' opera al primo volume; certo del persistere in tutto il resto della vita del filosofo (altri venti anni laboriosi di ricerca, di cui si troverà la storia nei molti manoscritti da lui lasciati) della meditazione del problema ereditato da Bertrando Spaventa, della

trasformazione dell' assoluto idealismo in assoluto spiritualismo.

Ed è anche il simbolo di questa filosofia, travagliatasi per così lungo spazio di tempo sopra un medesimo problema, sempre risoluto, e non risoluto mai. La più nobile, la più pura vita di filosofo: chè non ce n'è stata un' altra così pervasa e vibrante del senso dello spirito, che si leva su dalle miserie del mondo, e splende nel suo lavoro immortale. Onde ricordare la sua dottrina, per chi lo conobbe, non è possibile senza ricordare quella sua pura anima, quel suo nobile aspetto, dove mai non fu sorpreso nulla di volgare: quell' austero e pur dolce volto, dove ogni ombra si dileguava al sorriso dei pensieri alti e buoni.[1]

SCRITTI DI DONATO JAJA

1. Recensione dell' opuscolo di V. CIRIMELE, *Della sovranità*, nella *Civiltà italiana* di A. De Gubernatis, del 17 e del 24 dicembre 1865.

2. *Origine storica ed esposizione della Critica della Ragion pura di E. Kant;* nella *Rivista bolognese*, a. III, fasc. 5 e 6; estr. con dedica, Bologna, Fava e Garagnani, 1869 (pp. 85, 8.°).

3. Recensione dell' opera: *Su la teorica del giudizio*, Lettere di AUSONIO FRANCHI (Milano, Salvi e C., 1870, 2 voll.), nel *Giornale napoletano di filosofia e lettere* dir. da B. Spaventa, F. Fiorentino e V. Imbriani, I (1872), pp. 213-34 e 294-320. Poi ristampata nei *Saggi filosofici* (pp. 183-245) col titolo: *La sintesi a priori kantiana ed A. Franchi.*

4. *Una nuova poetessa (A. Brunamonti)*, nella *Rivista europea* del 1.° maggio 1873, pp. 500-510.

5. *Un po' di polemica (nella quale principalmente si discorre dell' art. 73 dello Statuto in rapporto ai poteri supremi dello*

---

[1] Nel *Corriere Toscano* del 20 marzo 1914 fu stampato il discorso commemorativo che lesse sul feretro del Jaja il collega prof. G. TARANTINO; e nel *Messaggero Toscano* del 17 marzo un affettuoso articolo aveva pubblicato il giovane scolaro signor CARMELO SGROI.

Stato), Bologna, Tip. Fava e Garagnani, 1876 (pp. 51, 16.°).

6. *Studio critico sulle Categorie e forme dell' essere di Antonio Rosmini*, Bologna, 1878 (nella *Cronaca* del Liceo Galvani). Rist. nei *Saggi filosofici*, pp. 1-122.

7. *Il conte Mamiani e la dottrina esposta dal prof. Fiorentino ne' suoi Elementi di filosofia*, nel *Giorn. napoletano di filosofia e lettere*, dir. da F. Fiorentino, marzo 1879; rist. nei *Saggi filosofici*, pp. 245-68.

8. *Onoranze funebri a B. Spaventa*, Napoli, A. Morano, 1883 (pp. 64, in -8.°, con ritr.).

Curò l' opuscolo il J. che vi premise un racconto dell' ultima malattia dello Sp., e v' inserì pure un suo breve discorso (p. 21) pronunziato innanzi al feretro.

9. *Dell' apriori nella formazione dell' anima e della coscienza.* Memoria letta all' Acc. delle scienze mor. e polit. di Napoli, e pubbl. negli *Atti*, 1883, vol. XVII. Rist. nei *Saggi filosofici*, pp. 123-50.

10. *Francesco Fiorentino*, Necrologia, nel *Piccolo* di Napoli, a. XVIII, n. 23; rist. nel volumetto: *Onoranze funebri a F. F.* (estr. dal 1.° num. del *Giorn. nap. di filos. e lett.*; novissima serie), Napoli, A. Morano, 1885, pp. 97-107. Ivi (pp. 50-51) è pure il discorso del J. innanzi al feretro del F.

11. *L' unità sintetica kantiana e l' esigenza positiva*, negli *Atti* della Acc. delle sc. mor. e pol. di Napoli, vol. XIX, 1885, estr. di pp. 29 e nel *Giornale napoletano*, N. S., vol. IX. Rist. nei *Saggi filosofici*, pp. 150-79.

12. Recensione del libro di F. Fiorentino, *Il Risorgimento filosofico nel quattrocento*, nella *Cultura* di R. Bonghi, a. IV (1885), vol. VI, pp. 225-30.

13. *Saggi filosofici*, Napoli, D. Morano, 1886 (pp. IV-284, in-8.°).

Contiene una prefazione, gli scritti segnati coi numeri 3, 6, 7, 9, 11 e uno scritto inedito: *Virtù e suoi elementi costitutivi.*

14. *Sentire e pensare — L' idealismo nuovo e la realtà*, Napoli, tip. R. Università, 1886 (pp. 230, 8.°).

Ne scrisse una lunga recensione R. Mariano nella *Cultura*, VII (1886), pp. 577-84.

15. Recensione di C. De Meis, *Darwin e la scienza moderna*, Bologna, 1886, nella *Cultura* VIII (1887), pp. 65-75.

16. *Sulla canz. del Petrarca « Chiare e fresche e dolci acque »:* Lettera al prof. F. D' Ovidio, nella *Cultura*, IX (1888), pp. 217-29.

17. B. Spaventa, *Esperienza e metafisica — Dottrina della cognizione:* opera postuma [a cura di D. Jaja], Torino, Loescher, 1888.

Il J. vi premise una prefazione in forma di lettera a Silvio Spaventa per render conto del proprio lavoro (pp. IV-XIX).

18. *La somiglianza nella scuola positivista e l' identità nella metafisica nuova:* Mem. letta all' Acc. delle sc. mor. e pol. di Napoli, negli *Atti*, vol. XXIII, 1888 (pp. 59, 8.°).

19. *Ricerca speculativa: Teoria del conoscere*, volume I, Pisa, Spoerri, 1893 (pp. XLIV-166, 8.°).

20. *L' intuito nella conoscenza*, memoria letta all' Acc. delle sc. mor. e pol. di Napoli, e pubbl. negli *Atti*, vol. XXVI, 1894 (pp. 43, 8.°).

21. *Pubblica onestà*, Lettera nel *Corriere delle Puglie*, a. XIII, n. 16, 16 gennaio 1899.

22. Prefazione agli *Scritti filosofici* di B. Spaventa, a cura di G. Gentile, Napoli, Morano, 1900, pp. VII-XVII.

23. *Commemorazione di Francesco Settanni* [Pisa, 1900], pp. 12, 8.°

24. *L' enigma della coscienza*, nella *Rivista filosofica* dir. da C. Cantoni, 1900, pp. 340-50.

A proposito di una conferenza su questo argomento tenuta in Pisa da Errico Morselli.

25. *Il caso del prof. D' Antona davanti al Senato*, Torino, 1902: estr. della *Rivista penale*, vol. LV, fasc. I; pp. 8, 8.°

26. *L'insegnamento filosofico universitario e il Regolamento nuovo*, Pisa, Mariotti, 1903, pp. VI-46, 8.°

27. *Filosofia e filosofia morale nelle Università* (estr. dal *Giornale d' Italia* del 30 giugno 1905), Roma, 1905, pp. 12, 8.°

28. *Il naturalismo moderno e il problema filosofico della vita;* Prolusione letta a Pisa il 2 dicembre 1905 (inedita).

29. *L' Università di Bari*, Pisa, 1909 (pp. 8 in -8°).

30. *Libertà e scienza:* Discorso inaugurale per l' anno accademico 1911-1912, Pisa, Vannucchi, 1912 (pp. 34, in - 8.°: est. dall' *Annuario* della R. Università di Pisa).

XVII

ALESSANDRO PAOLI[1]

A nome dei colleghi della Facoltà e del Preside assente, porgo al venerato decano, così subitamente perduto, l' estremo addio reverente e affettuoso.

Quarant' anni della sua vita furono consacrati al nostro comune lavoro; e a noi ultimi sopraggiunti Alessandro Paoli rappresentava una generazione consacrata alla nostra gratitudine dal lustro che essa aveva acquistato alla scuola di lettere e filosofia di questa Università negli anni non più vicini in cui noi ci affacciammo al mondo della scienza, e cercammo pel nostro paese i focolari più luminosi del sapere scientifico, e fummo attratti qui dalla fama di insigni maestri.

Anche Alessandro Paoli ora è scomparso; e la nostra Facoltà vede dolorosamente cadere e venir meno la tradizione di cui andava orgogliosa.

Ma più che la voce dei pochi colleghi, io sento in questa trista ora risuonare in me, vecchio e caro e riconoscente discepolo di Alessandro Paoli, la voce dei cento e cento che in questa Università, dove egli studiò, e nella vicina Scuola normale, dove pur crebbe all' amore della scienza e della scuola, lo ebbero maestro

[1] Parole pronunziate sul feretro, nel cortile della Università di Pisa, e pubblicate nel *Messaggero toscano* del 18 marzo 1917.

dotto, semplice, affettuoso: viva immagine di un' anima tutta raccolta e concentrata nel culto degli studi e nell' ideale della libera e originale investigazione scientifica; di un' anima ingenuamente assorta nella storia del pensiero vagheggiato come la più alta, la più splendida manifestazione della vita dei popoli, e segnatamente di questa nostra Italia, da lui teneramente amata nelle sue gloriose tradizioni letterarie e scientifiche con l' impeto d' un umanista. E col pensiero ai vecchi compagni, vicini o lontani, ai quali tutti giungerà dolorosa la notizia che il nostro Paoli è morto; col pensiero ai nuovi scolari, i quali a giorno a giorno videro affievolirsi lo spirito del maestro, che fino all' ultimo volle esser tra loro e vivere la vita che aveva sempre vissuta poichè non ne avrebbe saputo concepire più una diversa; io vedo pur dileguarsi le ombre della tristezza, che mi si addensano all' animo se chiedo: — Che ci resta di Alessandro Paoli? — L' opera a cui egli aveva consacrato tutto il suo tempo e tutte le sue forze, egli se n' è andato, e non ce la lascia. Egli voleva legare il proprio nome a un libro, che dimostrasse come attraverso il rinnovamento della scienza, avvenuto al principio dell' età moderna per impulso sopra tutto degli ingegni italiani, si fossero chiaramente affermati i principii di quella filosofia, che dal Kant in qua è apparsa niente altro che una « dottrina della scienza ». E questo libro, sempre promesso, sempre annunziato, al quale lavorò senza tregua negli archivi e nelle biblioteche e con l' occhio vigile così al progresso del pensiero contemporaneo come alle ricerche storiche intorno al Rinascimento; questo libro, dal quale intanto scaturivano tanti de' suoi corsi e germogliavano pure tanti saggi di critica e di documenti, dove appariva la vasta preparazione del Paoli e lo sguardo sagace ond' egli penetrava nei fatti e nelle

idee: questo libro, a cui già si accenna in una sua *Introduzione alla logica*, che è del 1869, non fu mai scritto.

Noi ti guardammo in cuore, o Alessandro, in questi ultimi anni: e vedemmo che la tua antica fede di riuscire una volta a dar forma ai tuoi pensieri, a stringere in sintesi tutto il materiale così studiosamente in tanti anni adunato, cominciava in te a vacillare. La notte s' appressava, e il sudato lavoro non era condotto a termine. E soffrimmo del tuo segreto tormento. E ci ricordammo di malinconiche confessioni tue di vent' anni fa, quando pur viva era la fede e alacre la speranza. E tu rammentavi le tue origini intellettuali: e il vecchio rosminianismo che, coi Corradini [1] e i Paganini, era rimasto padrone del campo in questa università, poichè col '48 anche qui era caduto il Gioberti: il rosminianismo diventato nei ripetitori una nuova scolastica, che prendeva le menti e le chiudeva dentro saldi cancelli, cari allo spirito toscano sempre, ma divenuti sacri, nel decennio oscuro tra il 49 e il 59, quando tu studiavi.

E dovesti anche tu essere rosminiano: finchè in Italia sorsero nuove voci riecheggianti una filosofia più moderna e viva. E tu fosti riscosso dalla potente parola d'un Fiorentino, d' uno Spaventa, che avevano spezzato i cancelli: e uscisti con loro all' aer libero e agli aperti campi della filosofia senza presupposti. E col Fiorentino ti fermasti nella convinzione, che la vecchia Italia doveva rinnovarsi; e rinnovarsi poteva con la scienza, e con la filosofia che è coscienza della forza che il pensiero spiega nella scienza. E anche tu vedesti che questa necessità doveva esser dimostrata in una storia nuova del pensiero italiano.

---

[1] Il sac. Luigi Corradini fu prof. di filosofia a Pisa dal 1839 al 1855. Morì nel 1864.

Ma il nuovo uomo in te non distrusse l' antico. E tutta la tua vita fu un contrasto perenne e un interno dissidio, ancorchè inconsapevole, forse; ma cosciente fu il disagio che tu ne sentisti, e l' affannoso bisogno, in cui traesti la vita, di raggiungere una visione serena, netta e ben ferma del nuovo pensiero, che ti aveva attirato e a cui rendesti sempre l' omaggio profondo d' una devozione incondizionata.

Ma Alessandro Paoli non è nei suoi libri. La sua anima inquieta, che non poteva produrre un pensiero compiuto perchè in se stessa discorde e tragicamente combattuta tra opposte inspirazioni, nella scuola visse la sua vita più intensa; nella scuola destò vivaci interessi, svegliando e commovendo gli spiriti giovanili. Giacchè niente per questi è più stimolante e suggestivo di quell' atteggiamento mentale, che non è possesso sicuro del vero, ma fervida aspirazione ad esso, insoddisfazione di sè e tensione dell' animo verso la meta.

E io, raccogliendo in questo mesto momento che ci separiamo dal vecchio e caro maestro, il sentimento dei molti e molti, che ne ascoltammo le lezioni, voglio tributare ad Alessandro Paoli questa lode sincera e degna della scuola a cui ci onoriamo tutti di appartenere: che egli risvegliò e spronò le anime nostre con le sue stesse difficoltà, coi suoi dubbi, col suo irrequieto ingegno, che ci lampeggiava innanzi in sprazzi di luce atti a scoprirci o farci intravvedere orizzonti lontani.

E a lui che passa per l' ultima volta sotto questi portici, in cui la nostra giovinezza si aprì alle speranze e ai propositi degli studi, possiamo rendere testimonianza concorde e commossa de' suoi quarant' anni qui bene spesi.

FINE

INDICE